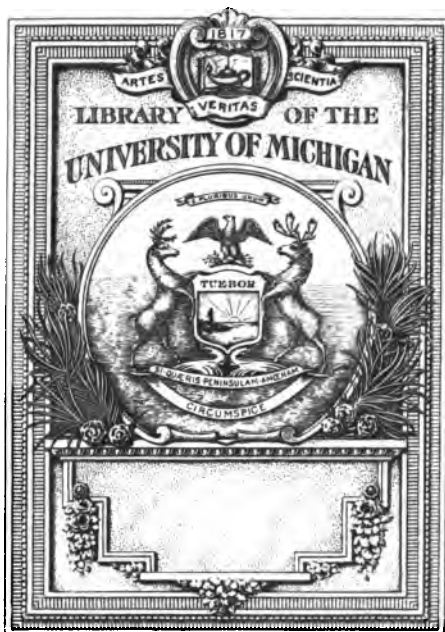

1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

00

GRUNDRISS

DER

DOGMENGESCHICHTE.

DIE ENTWICKELUNG DES DOGMAS
IM RAHMEN DER ABENDLÄNDISCHEN KIRCHE.

VON

DR. ADOLF HARNACK
PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT BERLIN.

ZWEITE HÄLFTE.

FREIBURG I. B. 1891.
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR.
(PAUL SIEBECK.)



VORWORT.

Der vor zwei Jahren erschienenen ersten Hälfte des Grundrisses der Dogmengeschichte lasse ich hiermit die zweite folgen, welche dem dritten Bande meines Lehrbuchs entspricht und sich ihm aufs engste anschließt. Wer einen Grundriss zu schreiben unternimmt, hat zu wählen, ob er die wichtigsten Quellenstellen und die Litteratur an einem dünnen Faden aufreihen, oder in knapper Darstellung den inneren Gang der Entwickelung zeichnen, oder beide Aufgaben verbinden will. Für das Letztere hat sich LOOFS in seinem vorzüglichen Leitfaden, für das Erstere HAUCK in der neuen Auflage des SCHMID'schen Lehrbuchs entschieden. Mir lag es daran, den inneren Gang der Entwickelung zu zeichnen, Alles auszuscheiden, was die Einsicht in denselben erschwert, und eine Darstellung zu geben, die im Zusammenhang gelesen werden kann. Von einem Grundrisse der Dogmengeschichte, welcher dieser Aufgabe genügt, verspreche ich mir am meisten, denn in dieser Disciplin kommt Alles darauf an, Verständniss zu erwecken; es ist aber eine Erfahrungsthatsache, dass solche Leitfäden, die nicht gelesen, sondern nur studirt werden können, in der Regel auch nicht studirt, sondern nur zum Nachschlagen benutzt werden. Ich wünsche, dass die,

welche Vorlesungen über Dogmengeschichte hören, diese Blätter in die Hand nehmen, und dass die Geförderten sie bei der Repetition gebrauchen. Vielleicht aber leisten sie auch über diesen nächsten Zweck hinaus denen einen Dienst, die sich, ohne Theologen zu sein, über den Gang einer der complicirtesten geschichtlichen Entwickelungen in Kürze belehren wollen. Die Kenntniss der wichtigsten Thatsachen der Kirchengeschichte setzen sie allerdings voraus.

Berlin, den 29. December 1890.

Adolf Harnack.

INHALTSVERZEICHNISS.

Zweiter Theil.

Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas.

Zweites Buch.

Die Erweiterung und Umprägung des Dogmas zu einer Lehre von der Sünde, der Gnade und den Gnadenmitteln auf dem Grunde der Kirche.

Drittes Buch.

Der dreifache Ausgang der Dogmengeschichte.

Zweites Buch.

Die Erweiterung und Umprägung des Dogmas zu einer Lehre von der Sünde, der Gnade und den Gnadenmitteln auf dem Grunde der Kirche.

Erstes Capitel.

Geschichtliche Orientirung.

BAUR, Vorl. üb. d. christl. DG. 2. Bd. 1866. BACH, Die DG. des MA. 2 Bde. 1873 f. SCHWANE, DG. d. mittl. Zeit 1882. THOMASIUS-SEEBERG, Die christl. DG. 2. Bd. 1. Abth. 1888.

1. Die Dogmengeschichte des Abendlandes in dem Jahrtausend zwischen der Völkerwanderung und der Reformation hat sich aus folgenden Elementen entwickelt: 1) aus der Eigenart des abendländischen Christenthums, wie dasselbe durch TERTULLIAN, CYPRIAN, LACTANTIUS u. s. w. repräsentirt ist, 2) aus der durch die Theologen des 4. Jahrhunderts importirten griechischen Theologie, 3) aus dem Augustinismus d. h. aus dem Christenthum AUGUSTIN's, 4) — in secundärer Weise — aus den neuen Bedürfnissen der romanisch-germanischen Völker. Die entscheidende Autorität wurde in steigendem Maße der römische Bischof. Die Dogmengeschichte des Mittelalters ist die Dogmengeschichte der römischen Kirche, obgleich die Theologie nicht in Italien, sondern in Nordafrika und Frankreich heimisch war.

2. Die Durchführung des geistigen Monotheismus, die Entdeckung des Individualismus und die Beschreibung der inneren Processe des christlichen Lebens (Sünde und Gnade) bezeichnen die Bedeutung AUGUSTIN's als des Schülers der Neuplatoniker und des PAULUS. Da er aber auch für das alte Dogma eingetreten ist und zugleich der Kirche als dem Reiche Gottes auf Erden neue Aufgaben und Ziele gestellt hat, so hat sein reicher Geist alle die Spannungen in sich getragen, deren lebendge Kräfte die Dogmengeschichte des Abendlandes bestimmt haben.

Selbst der Moralismus und die sacramentale Superstition, die nachmals den Augustinismus nahezu aufgesogen haben, sind von AUGUSTIN in den Ansatz seiner Religionslehre eingestellt worden. Als neues Element ist im späteren Mittelalter der Aristotelismus hinzugetreten, der jenen Moralismus verstärkt, aber andererseits der neuplatonischen Mystik in heilsamer Weise Grenzen gesetzt hat.

3. AUGUSTIN's Frömmigkeit lebte nicht im alten Dogma; aber er respectirte es als Autorität und verwandte es als Baumaterial für seine Religionslehre. Demgemäß wurde das Dogma im Abendland einerseits Kirchen- und Rechtsordnung und erfuhr andererseits tiefgreifende Umbildungen innerhalb der Theologie. Die Folge hiervon war, dass man sich im Mittelalter trotz aller Veränderungen der Illusion hingab, lediglich beim Dogma des 5. Jahrhunderts zu verharren, indem das Neue entweder nicht als solches erkannt oder als bloße Verwaltungsanordnung auf die selbst freilich noch controverse Autorität des römischen Bischofs zurückgeführt wurde. Diesem Zustande hat erst die Reformation, resp. das Tridentinum, ein Ende gemacht. Lediglich vom 16. Jahrhundert aus lässt sich daher eine Dogmengeschichte des Mittelalters aus der Geschichte der Theologie ausscheiden und beschreiben.

4. Zu beachten ist vornehmlich 1) die Geschichte der Frömmigkeit (AUGUSTIN, BERNHARD, FRANCISKUS, sog. Vorreformatoren) in ihrer Bedeutung für eine Neubildung des Dogmas, 2) die Sacramentslehre, 3) die wissenschaftliche Theologie (AUGUSTIN u. ARISTOTELES, fides u. ratio) in ihrem Einfluss auf die öffentliche Lehrbildung. Hinter diesen Entwickelungen lag im späteren Mittelalter die Frage der persönlichen Glaubensgewissheit und des persönlichen Christenstandes, welche durch die thatsächliche Gewalt der sichtbaren Kirche niedergehalten wurde. Diese ist der stille Coefficient aller geistigen und theologischen Bewegung gewesen, bis sie in dem Kampfe um das Recht des Papstes deutlich hervortrat.

5. Eintheilung: 1) das abendländische Christenthum und die abendländische Theologie vor AUGUSTIN, 2) AUGUSTIN, 3) der vorläufige Ausgleich des voraugustinischen und augustinischen Christenthums bis GREGOR I, 4) die karolingische Renaissance, 5) die cluniacensisch-bernhardinische Epoche, 6) die Epoche der Bettelorden, der Scholastik und der Vorreformatoren.

Zweites Capitel.

Das abendländische Christenthum und die abendländischen Theologen vor Augustin.

NÖLDECHEN, Tertullian 1890. O. RITSCHL, Cyprian 1885. FÖRSTER, Ambrosius 1884. REINKENS, Hilarius 1864. ZÖCKLER, Hieronymus 1865. VÖLTER, Donatismus 1882. NITZSCH, Boethius 1860.

1. Das abendländische Christenthum ist im Unterschied vom morgenländischen durch zwei Persönlichkeiten bestimmt worden — TERTULLIAN und AUGUSTIN —, dazu durch die im Dienen und Herrschen zielbewusste Politik der römischen Gemeinde und ihrer Bischöfe.

2. TERTULLIAN's Christenthum war durch den alten, enthusiastischen und strengen Glauben und durch die antignostische Glaubensregel gegensätzlich bestimmt. Gemäß seiner juristischen Bildung suchte er überall in der Religion Rechtssätze und -formeln zu gewinnen und fasste das Verhältniss zwischen Gott und Mensch als ein privatrechtliches. Ferner zeigt seine Theologie ein syllogistisch-dialektisches Gepräge; sie philosophirt nicht, sondern sie raisonnirt, zwischen den Argumenten ex auctoritate und e ratione abwechselnd. Andererseits frappirt TERTULLIAN häufig durch seine psychologische Beobachtung und zwar durch eine empirische Psychologie. Endlich zeigen seine Schriften eine praktisch-evangelische, durch die Furcht vor Gott als dem Richter bestimmte Haltung, ein Drängen auf Wille und That, welches den speculativen Griechen fehlte. In allen diesen Stücken und in ihrer Mischung ist sein Christenthum typisch für das Abendland geworden.

3. In mancher Hinsicht abgestumpft und moralistisch verflacht (»de opere et eleemosynis«), aber in klerikaler Bearbeitung (»de unitate ecclesiae«) wurde das tertullianische Christenthum von CYPRIAN, der großen Autorität der lateinischen Christenheit, im Abendland eingebürgert; daneben hielt sich jene ciceronianische Theologie mit apokalyptischer Zugabe, welche MINUCIUS und LACTANTIUS vertraten. Die Religion war »das Gesetz«; aber nachdem die Kirche nothgedrungen alle Sünden für vergebbar erklärt hatte (novatianische Krisis), war die Religion auch das kirchliche Bußinstitut. Vor AUGUSTIN hat jedoch kein Theologe »lex« und »venia« wirklich auszugleichen vermocht. In Rom und Karthago arbeitete man an der Befestigung des Kirchenwesens, an der Ausarbeitung einer erfüllbaren kirchlichen Sittenregel und an der Erziehung der Gemeinde durch den Gottesdienst und die Bußordnungen.

Das Massenchristenthum schuf den Klerus und die Sacramente, der Klerus heiligte den Laien die halbschlächtige Religion. Die Formeln waren fast durchweg tertullianische, doch wurde sein Geist verdrängt.

4. Abendland und Morgenland waren im Zeitalter Konstantin's bereits getrennt, aber der arianische Kampf brachte sie wieder zusammen. Das Abendland stützte die morgenländische Orthodoxie und erhielt von ihr zwei große Geschenke, die wissenschaftliche (origenistische) Theologie und das Mönchthum. Im Grunde war es ein einziges Geschenk; denn das Mönchthum (das Ideal gottinniger Virginität) ist die praktische Anwendung jener »Wissenschaft«. So stellt sich die abendländische Theologie der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. in zwei Linien dar, die beide in Augustin convergiren: die Linie der Griechenschüler (Hilarius, Victorinus Rhetor, Rufin, Hieronymus) und die Linie der genuinen Lateiner (Optatus, Pacian, Prudentius). In beiden Linien ist aber Ambrosius als der theologisch bedeutendste Vorläufer des Augustin zu nennen.

5. Die Griechenschüler haben die wissenschaftliche (pneumatische) Exegese des Philo u. Origenes und die speculative orthodoxe Theologie der Kappadocier in das Abendland verpflanzt. Mit der ersteren beschwichtigten sie die Zweifel an dem A. T. und begegneten den Anläufen des Manichäismus, durch die letztere haben sie, besonders Ambrosius, die Spannung beseitigt, welche bis über d. J. 381 hinaus zwischen der Orthodoxie des Morgenlandes und des Abendlandes bestand. In drei auf einander folgenden Schenkungen ist die griechische Speculation in die Theologie des Abendlands gekommen, 1) durch Ambrosius, Victorin und Augustin, 2) durch Boethius im 6. Jahrh. (hier Aristotelisches), 3) durch den Areopagiten im 9. Jahrh. Bei Victorin findet sich bereits jene Combination von Neuplatonismus und Paulinismus, welche die Grundlage der augustinischen Theologie bildet; bei Ambrosius leuchtet schon die Verbindung von Speculation und religiösem Individualismus, welche den großen Afrikaner charakterisirt.

6. Das eigentliche Problem der lateinischen Kirche war die Anwendung des christlichen Gesetzes und die kirchliche Behandlung der Sünder. Im Orient legte man den Wirkungen des Cultus als Gesammtinstitution und der stillen Selbsterziehung durch Askese und Gebet ein größeres Gewicht bei; im Occident hatte man mehr die Empfindung in religiösen Rechtsverhältnissen zu stehen, in denen man der Kirche verantwortlich sei, aber auch von ihr sacramentale und precatorische Hülfleistung in individueller Anwendung zu erwarten habe. Das Gefühl für die Sünde als öffentliche Schuld war kräftiger ausgebildet. Das

wirkte auf den Kirchenbegriff zurück. In Bezug auf die Ausbildung des letzteren ist OPTATUS (de schismate Donatistarum) der Vorläufer AUGUSTIN's gewesen, in Bezug auf die strengere Fassung der Sünde AMBROSIUS.

Der donatistische Streit, in welchem sich die montanistische und novatianische Controverse in eigenthümlicher Begrenzung fortsetzt, wurzelt in persönlichen Zänkereien; aber bald erhielt er eine prinzipielle Bedeutung. Die donatistische Partei (im Laufe der Entwickelung wurde sie zur afrikanischen Nationalpartei, nahm gegenüber dem sie bedrückenden Staate eine freikirchliche Haltung ein und bildete sogar einen revolutionären Enthusiasmus aus) leugnete die Giltigkeit einer von einem Traditor gespendeten Ordination und deßhalb auch die Giltigkeit der Sacramente, die ein von einem Traditor geweihter Bischof vollzog (daher die Forderung der Wiedertaufe). Es war der letzte Rest der alten Forderung, dass in der Kirche nicht nur die Institutionen, sondern vor Allem die Personen heilig sein müssen, und die Donatisten konnten sich für ihre These auf den gefeierten CYPRIAN berufen. Wenigstens ein Minimum von persönlicher Würdigkeit der Kleriker sollte noch nothwendig sein, damit die Kirche die wahre bleibe. Dem gegenüber haben die Katholiken die Consequenzen des »objectiven« Kirchenbegriffs gezogen. Vor Allem hat OPTATUS ausgeführt, dass die Wahrheit und Heiligkeit der Kirche auf den Sacramenten beruht, und dass somit die persönliche Qualität des Spenders gleichgiltig ist (»Ecclesia una est, cuius sanctitas de sacramentis colligitur, non de superbia personarum ponderatur«); er hat ferner gezeigt, dass die Kirche gegenüber der Winkelkirche der Donatisten die Bürgschaft ihrer Wahrheit an ihrer Katholicität habe. Auch auf eine evangelische Spur gerieth man, sofern man neben und mit dem Sacrament den Glauben im Gegensatz zur persönlichen Heiligkeit betonte. So ist schon vor AUGUSTIN der Grund zur römisch-katholischen Lehre von der Kirche und den Sacramenten durch OPTATUS gelegt worden. Den Glauben aber hat besonders AMBROSIUS im Zusammenhang einer tieferen Auffassung von der Sünde betont. Von TERTULLIAN her war im Abendland die Auffassung der Sünde als *vitium originis* und als Sünde wider Gott bekannt. In beiden Richtungen hat AMBROSIUS die Betrachtung gefördert und demgemäß auch die Bedeutung der paulinischen Gedanken von der gratia, iustificatio und remissio peccatorum gewürdigt (»Illud mihi prodest, quod non iustificamur ex operibus legis . . . gloriabor in Christo; non gloriabor, quia iustus sum, sed gloriabor quia redemptus sum«). Es war von epochemachender Bedeutung, dass man im Abendland eben in der Zeit, in welcher man den Kirchen-

begriff veräußerlichte und eine Sacramentslehre schuf, auf die paulinischen Gedanken von Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium aufmerksam wurde. AMBROSIUS selbst freilich ist durch vulgär katholische Anschauungen über Gesetz, Tugend und Verdienst doch stark bestimmt gewesen.

Der lebendigere Gottesbegriff, das starke Gefühl der Verantwortung gegenüber dem Richter, das durch keine Naturspeculation gehemmte oder aufgelöste Bewusstsein von Gott als der sittlichen Macht, die Vorstellung von Christus als dem Menschen, dessen Leistung für uns vor Gott einen unendlichen Werth besitzt, die placatio (satisfactio) dei durch seinen Tod, die Kirche als pädagogische Anstalt, sicher ruhend auf den Heilsmitteln (den Sacramenten), die h. Schrift als lex dei, das Symbolum als der sichere Inbegriff der Lehre, die Auffassung des christlichen Lebens unter den Gesichtspunkten der Schuld, der Sühnungen und des Verdienstes, wenn auch mehr kirchlich als religiös gedacht: in diesen Stücken stellen sich die Eigenthümlichkeiten des abendländischen Christenthums vor AUGUSTIN dar. Er hat sie bejaht und doch umgebildet. Vor Allem harrte die soteriologische Frage einer Lösung. Neben manichäischen, origenistisch-neuplatonischen und stoisch-rationalistischen Auffassungen vom Bösen und von der Erlösung flackerten hier und dort im Abendlande um d. J. 400 auch paulinische, die in der Regel sittliche Laxheit deckten, aber in einigen Vertretern doch Ausdruck einer evangelischen Überzeugung waren, welche die Zeit nicht verstand und die deßhalb für die katholische Kirche tödtlich werden musste (JOVINIAN). Überschlägt man dazu, dass um 400 das Heidenthum noch immer eine Macht war, so begreift man, welch' eine Aufgabe AUGUSTIN's wartete! Er hätte sie nicht für die gesammte abendländische Kirche lösen können, wenn diese nicht damals noch eine einheitliche gewesen wäre. Noch bestand das weströmische Reich, und es scheint fast, als sei ihm seine kümmerliche Existenz nur verlängert worden, um die weltgeschichtliche Wirksamkeit AUGUSTIN's zu ermöglichen.

Drittes Capitel.

Die weltgeschichtliche Stellung Augustin's als Reformator der christlichen Frömmigkeit.

BINDEMANN, der h. Aug. 3 Bde. 1844—69. BÖHRINGER, Augustin 2. Aufl. 1877 f. REUTER, August. Studien 1887. HARNACK, Aug.'s Confessionen 1888. BIGG, The Christ Platonists of Alexandria 1886.

Man kann versuchen, den Augustinismus aus den Prämissen des abendländischen Christenthums (s. das vorige Capitel) oder aus dem

Bildungsgang AUGUSTIN's (der heidnische Vater, die christlich-fromme Mutter, CICERO's Hortensius, der Manichäismus, der Aristotelismus, der Neuplatonismus mit seiner Mystik und Skepsis, der Eindruck des AMBROSIUS und des Mönchthums) zu construiren, aber beide Wege werden nicht völlig zum Ziel führen. AUGUSTIN hat in der Religion die Religion entdeckt; er hat sein Herz als das schlimmste, den lebendigen Gott als das höchste Gut erkannt; er besass eine hinreißende Fähigkeit, innere Beobachtungen auszusprechen: hierin besteht seine Eigenart und Größe. In der Liebe Gottes und bezwungenem Seelenschmerz hat er das Hochgefühl gefunden, welches über die Welt erhebt und den Menschen zu einem Anderen macht, während die Theologen vor ihm geträumt hatten, der Mensch müsse ein Anderes werden, um selig sein zu können, oder sich mit Tugendstreben begnügten. Er trennte die Natur und die Gnade, band aber die Religion und die Sittlichkeit zusammen und gab der Idee des Guten einen neuen Inhalt. Er zerstörte das Wahnbild der antiken populären Psychologie und Moral; er gab dem Intellectualismus und Optimismus des Alterthums den Abschied; aber er ließ jenen wiederaufleben in dem frommen Denken des Mannes, der in dem lebendigen Gott das wahre Sein gefunden hat, und indem er den christlichen Pessimismus vollendete, überbot er ihn zugleich durch die Gewissheit der Gnade. Vor Allem aber: er hielt jeder Seele ihre Herrlichkeit und ihre Verantwortlichkeit vor, Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott. Er führte die Religion aus der Gemeinde- und Cultusform in die Herzen als Gabe und Aufgabe hinein. Liebe, ungefärbte Demuth und Kraft zur Überwindung der Welt — das sind die Elemente der Religion und ihre Seligkeit; sie quellen aus dem Besitz des lebendigen Gottes. »Wohl den Menschen, die Dich für ihre Stärke halten, die von Herzen Dir nachwandeln«. Dies Wort hat Augustin der Christenheit seiner Zeit und aller Zeiten gepredigt.

1. Die voraugustinische Frömmigkeit war ein Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung. Sie lebte nicht im Glauben. Wissen und Thun des Guten macht selig, lehrte sie, nachdem man in der Taufe die Vergebung der vergangenen Sünden empfangen hat; aber man empfand die Seligkeit nicht. Weder die Taufe noch die Askese befreiten von der Furcht; man fühlte sich nicht stark genug, auf die eigene Tugend zu vertrauen, und man fühlte sich nicht schuldig und gläubig genug, um sich der Gnade Gottes in Christus zu getrösten. Furcht und Hoffnung blieben nach; es waren ungeheure Kräfte. Sie haben die Welt erschüttert und die Kirche gebaut; aber ein seliges Leben vermochten sie dem Einzelnen nicht zu schaffen. AUGUSTIN drang von den Sünden zur

Sünde und Schuld, von der Taufe zu der Gnade vor. Die Ausschließlichkeit und Festigkeit, mit welcher er den schuldigen Menschen und den lebendigen Gott auf einander bezog, ist das Neue, welches ihn vor allen seinen Vorgängern auszeichnet. »An Dir allein habe ich gesündigt« — »Du Herr hast uns auf Dich hin geschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in Dir« — »da quod iubes, et iube quod vis« — »eo, quod quisque novit, non fruitur, nisi et id diligit, neque quisquam in eo, quod percipit, permanet nisi dilectione«. Das ist der gewaltige Accord, den er aus der h. Schrift, aus den tiefsten Betrachtungen des menschlichen Wesens und aus der Speculation über die ersten und letzten Dinge herausgehört hat. An dem Geiste, der Gottes ledig ist, ist Alles eitel Sünde; nur dass er ist, ist noch gut an ihm. Die Sünde ist die Sphäre und die Form des inneren Lebens jedes natürlichen Menschen. Ferner, alle Sünde ist Sünde an Gott; denn der geschaffene Geist hat nur ein dauerndes Verhältniss, nämlich zu Gott. Die Sünde ist das Selbst-sein-wollen (superbia); darum ist ihre Form die Begierde und Unruhe. In der Unruhe offenbart sich die niemals gestillte Lust und die Furcht. Diese ist das Böse, jene ist als Streben nach Gütern (Seligkeit) gut, aber als Streben nach vergänglichen Gütern böse. Wir müssen streben glücklich zu sein (»infelices esse nolumus sed nec velle possumus«) — dieses Streben ist das uns von Gott geschenkte, unverlierbare Leben —, aber es giebt nur ein Gut, eine Seligkeit und eine Ruhe: »Mihi adhaerere deo bonum est«. Nur im Elemente Gottes lebt und ruht die Seele. Aber der Gott, der uns erschaffen hat, hat uns erlöst. Durch Gnade und Liebe, die in Christus offenbar geworden, ruft er uns aus der Zerstreuung zu sich zurück, macht »ex nolentibus volentes« und giebt uns so ein unbegreiflich neues Wesen, welches in Glaube und Liebe besteht. Diese stammen von Gott; sie sind das Mittel, durch welches der lebendige Gott sich uns zu eigen giebt. Der Glaube aber ist Glaube an die »gratia gratis data«, und die Liebe ist die Lust an Gott, vereinigt mit der Demuth, welche auf alles Eigene verzichtet. Als ein immerwährendes Geschenk und als ein heiliges Geheimniss betrachtet die Seele diese Güter, in denen sie Alles erlangt, was Gott verlangt; denn ein mit Glaube und Liebe ausgerüstetes Herz erhält die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt und besitzt den Frieden, der über die Unruhe und Furcht erhebt. Es kann zwar keinen Moment vergessen, dass es noch in Welt und Sünde verstrickt ist, aber es denkt mit der Sünde stets die Gnade zusammen. Durch Glaube, Demuth und Liebe überwundenes Sündenelend — das ist die christliche Frömmigkeit. In der

Fülle der Glaubensgedanken, die sich hier ergeben, ruht die Seele aus und strebt doch unhaltsam aufwärts.

In dieser Weise zu empfinden und zu denken hat sich die Religion tiefer erschlossen, und der augustinische Typus der Frömmigkeit ist im Abendland bis zur Reformation, ja bis heute noch maßgebend; aber ein quietistisches, fast möchte man sagen narkotisches Element ist in ihm verborgen, welches wir in dem Evangelium nicht finden.

2. In dem Vorstehenden ist AUGUSTIN's Frömmigkeit nur einseitig bestimmt. Es war auch in seiner Frömmigkeit katholischer Geist, ja erst er hat jenes Ineinander von freiester eigenster Hingabe an das Göttliche und stetiger gehorsamer Unterordnung unter die Kirche als Gnadenmittelanstalt geschaffen, welches den abendländischen Katholicismus charakterisirt. Im Einzelnen sind folgende Momente besonders hervorzuheben, in denen er das »Katholische« bejaht, resp. noch gesteigert hat: 1) Erst er hat die Autorität der Kirche in eine religiöse Größe verwandelt und der praktischen Religion eine Lehre von der Kirche geschenkt. Zwei Erwägungen leiteten ihn dabei, der Skepticismus und die Erkenntniss des Werthes der kirchlichen Gemeinschaft als einer geschichtlichen Macht. In ersterer Hinsicht war er überzeugt, dass das isolirte Individuum schlechterdings nicht zur vollen und sicheren Erkenntniss der Wahrheit der geoffenbarten Lehre gelangen könne — sie bietet zu viele Anstöße —; wie er sich daher selbst der Autorität der Kirche in die Arme geworfen hat, so lehrte er generell, dass die Kirche für die Wahrheit des Glaubens einstehe, wo das Individuum sie nicht zu erkennen vermag, und dass demgemäß die Glaubensacte zugleich Acte des Gehorsams sind. In letzterer Hinsicht hatte er, indem er mit dem Moralismus brach, erkannt, dass die gratia geschichtlich wirke und die Kirche zu ihrem Organismus gemacht habe. Die Einsicht in die Stellung der Kirche im untergehenden römischen Reich verstärkte diese Erkenntniss. Aber nicht nur als Skeptiker und Historiker hat AUGUSTIN die Bedeutung der Kirche eingesehen, sondern auch kraft seiner starken Frömmigkeit. Diese bedurfte einer äußeren Autorität, wie sie zu allen Zeiten noch jeder lebendige religiöse Glaube bedurft hat. AUGUSTIN fand sie in dem Zeugniss der Kirche. 2) Obgleich er in den Confessionen unzweideutig bekannt hat: Religion ist der Besitz des lebendigen Gottes, so hat er doch in den Ausführungen seiner Theologie den lebendigen Gott mit der »gratia«, diese mit den Sacramenten vertauscht und so das Lebendigste und Freieste in ein gleichsam dingliches Gut eingepresst, welches der Kirche übergeben

sei. Hiermit hat er, durch eben brennende Kämpfe verleitet (der donatistische Streit), den Zeitvorstellungen den schwersten Tribut bezahlt und die mittelalterliche Sacramentskirche begründet. Wo er aber über die Sacramente hinaus auf Gott selbst zurückgeht, da ist er in der Folgezeit stets in Gefahr gerathen, auch die Bedeutung Christi zu neutralisiren und sich in den Abgrund des Gedankens der Alleinwirksamkeit Gottes zu verlieren (Prädestinationslehre). 3) Hat er sich zwar mit aller Energie zur gratia gratis data und desshalb zur Souveränetät des Glaubens bekannt, aber dann doch das alte Schema damit verbunden, dass das schließliche Geschick der Einzelnen von »Verdiensten« und nur von ihnen abhängig sei. Demgemäß hat er in den aus der fides caritate formata entspringenden merita, die freilich dei munera sind, das Ziel aller christlichen Entwickelung erblickt und es damit der Folgezeit nicht nur bequem gemacht, unter der Hülle seiner Worte ihr altes Schema beizubehalten, sondern selbst auch das Wesen des Glaubens (d. h. der aus der Gewissheit der Sündenvergebung entspringenden stetigen Zuversicht auf Gott) als das höchste Geschenk Gottes verkannt. Seine Lehre von der eingeflößten Liebe aber war dem geschichtlichen Christus gegenüber neutral. 4) Obgleich AUGUSTIN von der Freude der Seligkeit, die der Christ schon jetzt im Glauben und in der Liebe besitzt, zu zeugen verstanden hat, hat er doch dem gegenwärtigen Leben ein deutliches Ziel nicht zu setzen vermocht; er theilte im Allgemeinen die überlieferte katholische Stimmung, und der Quietismus seiner Frömmigkeit gab dem christlichen Handeln keine neuen Impulse. Dass es durch das Werk »de civitate dei« solche erhalten hat, ist im Grunde von AUGUSTIN nicht beabsichtigt worden.

AUGUSTIN's Theologie ist aus dieser Art seiner Frömmigkeit zu verstehen. Seine religiösen Theorieen sind z. Th. nichts anderes als theoretisch gedeutete Stimmungen und Erfahrungen. Aber in ihnen sammelten sich zugleich die mannigfaltigen religiösen Erfahrungen und sittlichen Reflexionen der alten Welt: die Psalmen und PAULUS, PLATO und die Neuplatoniker, die Moralisten, TERTULLIAN und AMBROSIUS — man findet Alles in AUGUSTIN wieder.

Viertes Capitel.

Die weltgeschichtliche Stellung Augustin's als Lehrer der Kirche.

Die alte Kirche hat ihre Theologie von den Mittelpunkten der Christologie und der Freiheitslehre (Tugendlehre) aus entworfen; AUGUSTIN

rückte die beiden Punkte zusammen. Das Gute wurde ihm der Angelpunkt für die Betrachtung der Güter. Das sittlich Gute und das Heilsgut sollen sich decken (ipsa virtus et praemium virtutis). Er hat die Dogmatik vom Himmel heruntergeholt; aber freilich die alte Auffassung nicht abgethan, sondern sie mit der neuen verschmolzen. In seinen Auslegungen des Symbols zeigt sich diese Verbindung am deutlichsten. Schon durch seine vorkatholische Entwickelung und Bekehrung, dann durch seinen Kampf mit dem Donatismus und Pelagianismus stellte sich ihm das Christenthum in neuer Gestalt dar; aber da er das Symbol für den Inbegriff der Lehre hielt, so musste seine Lehrfassung complicirt werden — eine Verbindung der altkatholischen Theologie und des altkirchlichen Schemas mit dem neuen Gedanken der Gnadenlehre, eingepresst in den Rahmen des Symbols. Diese Stilmischung, welche die abendländische Kirche bis heute bewahrt hat, hatte Widersprüche zur Folge und machte das alte Dogma eindruckslos.

Im Einzelnen sind besonders folgende Spannungen in AUGUSTIN's Theologie nachzuweisen. 1) Die Spannung zwischen Symbol und Schrift. Sowohl die, welche die Schrift über das Symbol setzen, als die, welche die entgegengesetzte Ordnung vorschreiben, können sich auf ihn berufen. AUGUSTIN hat den Biblicismus verstärkt, aber zugleich auch die Haltung jener Kirchenmänner, die mit TERTULLIAN die Biblicisten niederschlagen. 2) Die Spannung zwischen dem Schrift- und dem Heilsprincip. AUGUSTIN lehrte einerseits, dass es lediglich auf die Sachen (d.h. das Heil) in der Schrift ankomme, ja er ist manchmal bis zu jenem Spiritualismus vorgeschritten, der die Schrift überfliegt; andererseits konnte er sich von dem Gedanken nicht befreien, dass jedes Schriftwort absolute Offenbarung sei. 3) Die Spannung zwischen den Vorstellungen vom Wesen der Religion; sie soll einerseits Glaube, Liebe, Hoffnung sein, andererseits doch Erkenntniss und überirdisches, unsterbliches Leben; sie soll den Zweck haben, durch Gnade und wiederum durch den amor intellectualis zu beseligen. Glaube im Sinne des PAULUS und akosmistische Mystik streiten um den Principat. 4) Die Spannung zwischen der Lehre von der prädestinatianischen Gnade und einer Gnadenlehre, die wesentlich Ecclesiastik und Sacramentslehre ist. 5) Spannungen innerhalb der Hauptgedankenreihen. So streitet in der Gnadenlehre der Gedanke der gratia per (propter) Christum nicht selten mit der Vorstellung einer unabhängig von Christus aus dem Grundwesen Gottes als des summum bonum und summum esse fließenden gratia. So ist in der Ecclesiastik das hierarchisch-sacramentale Grundelement

mit einer von den Apologeten stammenden liberalen, universalistischen Betrachtung nicht ausgeglichen.

Man kann drei Niveaus der Theologie AUGUSTIN's unterscheiden, das prädestinatianische, das soteriologische und das Niveau der Autorität und der Sacramente der Kirche; aber man würde ihm nicht gerecht werden, wollte man diese Höhenlagen einzeln beschreiben; denn in seiner Gesammtauffassung waren sie verbunden. Eben weil sein reicher Geist alle diese Spannungen umfasste und als Erlebnisse charaktervoll darstellte, ist er der Kirchenvater des Abendlands geworden. Er ist der Vater der römischen Kirche und der Reformation, der Biblicisten und der Mystiker, ja selbst die Renaissance und die moderne empirische Philosophie (Psychologie) sind ihm verpflichtet. Neue Dogmen im strengen Sinn hat er nicht eingeführt. Einer sehr viel späteren Zeit blieb es überlassen, aus der von ihm vollzogenen Umbildung des alten dogmatischen Stoffs, der Verurtheilung des Pelagianismus und der neuen Sacramentslehre fest umschriebene Dogmen zu bilden.

1. Augustin's Lehre von den ersten und letzten Dingen.

SIEBECK i. d. Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik 1888 S. 161 ff. GANGAUF, Metaphys. Psychol. d. h. Aug. 1852. STORZ, Die Philos. d. h. Aug. 1882. SCIPIO, Des Aurel. Aug. Metaph. 1886. KAHL, Primat d. Willens b. Aug. 1886. KÜHNER, A.'s Anschauung v. d. Erlös.bedeutung Christi 1890.

Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang: mit dem Gebetsleben verband AUGUSTIN eine Innenschau, die ihn, den Schüler der Neuplatoniker und des PAULUS, zu einer neuen Psychologie und Theologie führte. Er ist der »alter Aristoteles« geworden, indem er das Innenleben zum Ausgangspunkt des Denkens über die Welt machte. Die naiv-objective und damit die antik-klassische Stimmung hat erst er vollkommen abgethan, damit aber auch die Reste der polytheistischen Betrachtung. Er ist der erste monotheistische Theologe (im strengen Sinn des Worts) unter den Kirchenvätern, indem er die neuplatonische Philosophie über sich selbst emporgehoben hat. Nicht unbewandert auf den Gebieten der objectiven Welterkenntniss wollte er doch nur zwei Dinge erkennen, Gott und die Seele; denn sein Skepticismus hatte die Welt der Erscheinung aufgelöst, aber in der Flucht der Erscheinungen waren ihm nach schmerzlichem Ringen die Thatsachen des inneren Lebens als Thatsachen stehen geblieben. Mag es auch kein Übel und keinen Gott geben, so giebt es doch unzweifelhaft die Furcht vor dem Übel. Von hier aus, d. h. durch die psychologische Analyse, kann man die Seele und Gott finden und ein Weltbild entwerfen. Von hier

aus kann der Skeptiker zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen, nach welcher das Mark der Seele seufzt.

Die Grundform des Seelenlebens ist das Streben nach Lust (cupido, amor) als Streben nach Gütern. Alle Triebe sind nur Entfaltungen dieser Grundform (als Afficirtsein und als Activität), und sie gelten ebenso für das Gebiet des geistigen, wie für das des sinnlichen Lebens. Der Wille hängt mit diesen Trieben zusammen; aber er ist doch eine über der sinnlichen Natur stehende Kraft (AUG. ist Indeterminist). In concreto ist er freilich an die sinnlichen Triebe gebunden d. h. unfrei. Die theoretische Wahlfreiheit wird zur wirklichen Freiheit nur dann, wenn die cupiditas (amor) boni das herrschende Motiv für den Willen geworden ist, d. h. nur der gute Wille ist frei. Sittliche Gutheit und Willensfreiheit fallen zusammen. Der wahrhaft freie Wille hat seine Freiheit an dem Motiv des Guten (beata necessitas boni). Diese Gebundenheit ist Freiheit, weil sie den Willen der Herrschaft der niederen Triebe entzieht und die Bestimmung und Anlage des Menschen, sich mit wahrhaftem Sein und Leben zu erfüllen, verwirklicht. In der Bindung an das Gute verwirklicht sich somit der höhere appetitus, der wahrhafte Selbsterhaltungstrieb des Menschen, während sich der Mensch stückweise selbst zum Zerfall bringt, wenn er den niederen Trieben folgt. Für diese Gedankenreihe nahm AUGUSTIN strenge Allgemeingiltigkeit in Anspruch; denn er wusste, dass jeder über sich selbst nachdenkende Mensch sie bejahen muss. Mit ihr verband A. die Ergebnisse der neuplatonischen kosmologischen Speculation; aber die schlichte Größe des lebendigen Gottesbegriffs wirkte mit Kraft in diese hinein und zwang die künstlich gewonnenen Elemente der Gotteslehre immer wieder in das einfachste Bekenntniss zusammen: »der Herr Himmels und der Erde ist die Liebe; er ist das Heil der Seele; vor wem sollte ihr grauen?«

Auf dem Wege der neuplatonischen Speculation (durch Nachweis des Nichtseins der Erscheinungen und durch fortschreitende Eliminirung der niederen Sphären des Sinnlichen und Begrifflichen) gelangte A. zum Begriff des einzigen, unveränderlichen beharrlichen Seins (incorporea veritas, spiritalis substantia, lux incommutabilis). Zugleich entspricht der Einfachheit des höchsten Begehrungsobjectes der Seele nur dieses summum esse. Dieses summum esse ist im Grunde allein das Seiende; denn alles andere Sein hat das Nicht-sein an sich, kann auch nicht sein und geht wirklich zu Grunde. Aber es kann andererseits auch als die Entfaltung der einzigen Substanz aufgefasst werden, als das ausgestrahlte Kunstwerk derselben, und in dieser Betrachtung kehrt in ästhetischer Form die metaphysisch aufgelöste Erscheinung und das Interesse an ihr

zurück. Allein dieses Naturgefühl ist nur noch eine Grundirung der augustinischen Empfindung. Er giebt sich ihm nicht hin, vielmehr geht er sofort zu der Beobachtung über, dass die Seele nach diesem höchsten Sein strebt und es in allen niedrigen Gütern mit unverwüstlicher edler Concupiscenz sucht, dass sie aber sich doch scheut, es zu ergreifen. Hier stellte sich ihm eine furchtbare Paradoxie dar, die er als »monstrum« bezeichnet, dass der Wille das factisch nicht will, was er will oder doch zu wollen scheint. Mit dem ganzen Gewicht der Verantwortung empfand AUGUSTIN diesen Zustand, die ihm durch keine, auch ihm sonst geläufige ästhetische Betrachtung (der Kosmos mit Licht und Schatten als das »pulchrum«, als das Gleichniss der Lebensfülle des All-Einen) gemildert wurde. Von hier aus wandelte sich ihm die Metaphysik zur Ethik. In dem Gefühl der Verantwortung erschien Gott (das summum esse) als das *summum bonum* und das den Willen bestimmende selbstsüchtige Eigenleben als das Böse. Jenes summum bonum ist nicht nur der beharrende Ruhepunkt für den unruhigen Denker oder der berauschende Lebensgenuss für den lebenssüchtigen Sterblichen, sondern Ausdruck für das Sein-Sollende, für das, was das beherrschende Grundmotiv des Willens werden soll, was dem Willen seine Freiheit und damit erst seine Kraft über der Sphäre des Naturhaften verleihen, was die unverwüstliche Neigung des Menschen zum Guten von der misera necessitas peccandi befreien soll — Ausdruck des Guten. So fielen ihm vom Begriff des Guten alle Eintragungen des Intellects und alle eudämonistischen Hüllen ab. Auch für diese Gedankenreihe nahm er Allgemeingiltigkeit in Anspruch.

Aber nun folgte noch eine Erfahrung, und sie spottete jeder Analyse. Jenes Gute stand ihm nicht nur als das Sein-Sollende gegenüber, sondern er fühlte sich von ihm als Liebe ergriffen und aus dem Jammer des monströsen Widerspruchs des Daseins herausgehoben. Damit erhielt der Gottesbegriff einen ganz neuen Inhalt: das Gute, welches das vermag, ist das Allmächtige, ist Person, ist Liebe. Das summum esse ist das als allmächtige Liebe auf den Willen wirkende heilige Gute in Person. Die Metaphysik und Ethik wandeln sich in Religion. Das Böse ist nicht nur privatio substantiae, auch nicht bloss privatio boni, sondern Gottlosigkeit (privatio dei); der ontologische Defect des creatürlichen Seins und der moralische Defect des Guten ist Defect des Liebesverhältnisses zu Gott; Gott haben aber ist Alles, ist Sein, Gutsein, freier Wille und Friede. Ein Strom von Gottesgedanken entfesselte sich von hier aus in AUGUSTIN. Es ist für Gott ebenso wesentlich, dass er sich in Liebe mittheilende gratia, als dass er causa causatrix non causata

ist; der Mensch aber lebt von der Gnade der Liebe. Dass er — in einem monströsen Dasein befangen, welches auf einen schweren Sündenfall zurückweist — nur von Gnade leben kann, das kann noch deutlich gemacht werden; aber dass die Gnade der Liebe wirklich ist, ist eine überschwängliche Thatsache. Nicht in der Selbständigkeit Gott gegenüber kommt der Mensch zur Freiheit, sondern in der Abhängigkeit von ihm: nur, was dem Menschen von Gott geschenkt wird, macht ihn selig und gut — die Liebe.

In den Einzelausführungen AUGUSTIN's über Gott und die Seele schwingen die Töne der Metaphysik, der Ethik und der tiefsten christlichen Erfahrung in einander. Gott ist die einzige »res«, die genossen werden darf (frui = alicui rei amore inhaerere propter se ipsam), die anderen dürfen nur gebraucht werden. Das klingt neuplatonisch, aber es wird christlich aufgelöst in dem Gedanken: fide, spe et caritate colendum deum. Gott ist Person, der man über alle Dinge trauen und die man lieben soll. Die fides quae per dilectionem operatur wird zum souveränen Ausdruck der Religion. Der ästhetisch begründete Optimismus, die feine Emanationslehre, der Gedanke der Alleinwirksamkeit Gottes (Prädestinationslehre), die Vorstellung von dem Bösen als dem »Nichts«, welches das Gute begrenzt, verschwinden zwar nicht ganz, aber sie verbinden sich in eigenthümlicher Weise mit der Vorstellung Gottes als des Schöpfers der Menschheit, die durch eigene Schuld zu einer massa perditionis geworden ist, und Gottes als des Erlösers und des ordinator peccatorum. Auch das Trachten nach einem absoluten Wissen und die Auffassung der christlichen Religion nach dem Schema der Apologeten (rationalistisch) ist bei A. nie verschwunden, und die Liebe Gottes, die er fühlte, war ihm nur sicher unter der Autorität der äußeren Offenbarung, der er sich gehorsam unterwarf; aber in seiner religiösen Denkweise, in welcher das Verständniss für die Bedeutung der Geschichte allerdings nicht so ausgebildet war, wie die Fähigkeit zu psychologischer Beobachtung, regirte doch der christliche Geist.

Denn Christus war der stille Richtpunkt seiner Seele von Jugend auf. Auch die scheinbar rein philosophischen Ausführungen sind vielfach durch den Gedanken an ihn beeinflusst. Alle Ansätze, das eiserne Schema der Unveränderlichkeit Gottes zu durchbrechen und Gott, die Welt und das Ich zu unterscheiden, sind aus dem Eindruck der Geschichte d. h. Christi zu erklären. So trat ihm, dem Religionsphilosophen, Christus immer deutlicher als der Weg, die Kraft und die Autorität entgegen. Wie oft hat er von der Offenbarung im Allgemeinen gesprochen und meinte nur ihn; wie oft hat er von Christus gesprochen,

wo die Früheren von Offenbarung im Allgemeinen redeten! Die speculative Vorstellung von der Idee des Guten und seiner Wirksamkeit als Liebe wurde ihm erst gewiss durch die Anschauung Christi und durch die autoritative Verkündigung der Kirche von ihm. Die Anschauung Christi war ein neues Element, welches erst er wieder (nach PAULUS und IGNATIUS) eingeführt hat. Wie seine Trinitätslehre, obgleich er die alten Formeln aufnahm, eine neue Gestalt erhielt durch die im Glauben erlebte Überzeugung von der Einheit Gottes, so hat auch seine Christologie bei allem Anschluss an die Überlieferung (strenge Bekämpfung des APOLLINARIS) durch die Verkündigung des AMBROSIUS und eigene Erfahrung einen neuen Inhalt empfangen. Erstens war ihm an Christus entscheidend wichtig das Bild der Hoheit in der Demuth, die thatsächliche Bewährung des Satzes »omne bonum in humilitate perficitur« (auch die Incarnation stellte er unter diesen Gesichtspunkt); hier hat er die mittelalterlichen Töne der Christologie anzuschlagen begonnen, 2) legte er allen Nachdruck auf die Möglichkeit, die nun gewonnen sei, dass der im Staube liegende Mensch Gott erfassen könne, da er uns in unserer Niedrigkeit nahe gekommen ist (der Grieche wartet auf eine Erhebung, um Gott in Christus erfassen zu können), 3) construirte er nicht selten die Christuspersönlichkeit auch von der menschlichen Seele des Erlösers her und sah in der Ausstattung derselben das große Beispiel der gratia praeveniens, die den Menschen Jesus zu dem gemacht hat, was er geworden ist, 4) fasste er den Menschen Jesus als den Mittler, als das Opfer und den Priester, durch welchen wir mit der Gottheit versöhnt und erlöst sind, dessen Tod, wie die Kirche ihn verkündigte, das sichere Fundament unseres Glaubens an die Erlösung ist. In allen diesen Beziehungen hat AUGUSTIN neue Gedanken in das alte Dogma hineingebaut, sie freilich nur unsicher oder künstlich mit ihm verbindend. Eine neue christologische Formel hat er nicht geschaffen; ihm war Christus der Fels des Glaubens geworden, weil er wusste, dass der Eindruck dieser Person seinen Stolz gebrochen und ihm die Kraft gegeben hatte, an die Liebe Gottes zu glauben und sich von ihr finden zu lassen. Der lebendige Christus ist die Wahrheit und der von der Kirche verkündigte der Weg und die Autorität.

Die Seele wird durch die fides quae per dilectionem operatur zur vita beata geführt. Diese ist der selige Friede in der Anschauung Gottes. Also bleibt das Erkennen doch das Ziel der Menschen. Nicht der Wille führt den Primat, sondern der Intellect. AUGUSTIN hat schließlich die vulgär katholische Stimmung festgehalten, die den Menschen im Jenseits auf feierndes Erkennen verweist; dem entspricht im Diesseits

die Askese und die Contemplation (daher A.'s Eintreten für das Mönchthum gegen JOVINIAN). Auch das Reich Gottes, sofern es irdisch, ist vergänglich. Die Seele muss aus der Welt des Scheins, des Gleichnisses und des nothgedrungenen Handelns befreit werden. Aber in Unterströmungen hat A. doch mächtig auf die giltigen eschatologischen Gedanken eingewirkt: 1) nicht die Tugend ist das höchste Gut, sondern die Abhängigkeit von Gott (in der Vorstellung von der entscheidenden Bedeutung der merita ist dieser Gesichtspunkt freilich wieder aufgegeben), 2) das geistlich asketische Leben soll ein geistiges sein; die magisch-physischen Elemente der griechischen Mystik treten ganz zurück (keine Cultusmystik), 3) in dem Gedanken »mihi adhaerere deo bonum est« ist der Intellectualismus durchbrochen; der Wille hat die ihm gebührende Stelle erhalten, 4) die Liebe bleibt auch in der Ewigkeit dieselbe, die wir schon in der Zeit haben können; also sind Jenseits und Diesseits doch innig verbunden, 5) bleibt die Liebe auch im Jenseits, so erscheint der Intellectualismus wiederum modificirt, 6) nicht die die irdische Welt, wohl aber die irdische Kirche hat eine höhere Bedeutung; sie ist gleichsam das Heilige vor dem Allerheiligsten, und es ist Pflicht, sie zu bauen; nicht eine Religion zweiter Ordnung steht vor der Religion, sondern die Ecclesiastik, der Dienst an der Kirche als sittlich-wirkende, die Gesellschaft ausbildende Macht, als Organismus der sacramentalen Liebeskräfte, des Guten und der Gerechtigkeit, in welchem Christus wirkt, 7) höher als alles Mönchthum steht fides, spes und caritas; also ist das Schema einer öden und egoistischen Contemplation durchbrochen. Allerdings ist es AUGUSTIN möglich gewesen, in allen diesen Richtungen die neuen Zweckgedanken mit den alten, wenn auch unter Widersprüchen, zu verbinden.

2. Der donatistische Kampf. Das Werk de civitate dei. Die Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln.

REUTER a. a. O. REINKENS, Gesch.philos. d. h. Aug. 1866. GINZEL, L. Aug. v. d. Kirche i. d. Tüb. Theol. Quartalschr. 1849. KÖSTLIN, D. kathol. Auffass. v. d. K. i. d. deutschen Ztschr. f. christl. Wissensch. 1856 Nr. 14. SCHMIDT, Aug.'s Lehre v. d. K. i. d. Jahrbb. f. deutsche Theol. 1861. SEEBERG, Begriff d. christl. K. I. Th. 1885. RIBBECK, Donatus u. Aug. 1888.

Im Kampfe mit dem Manichäismus und Donatismus hat AUGUSTIN, dem OPTATUS folgend, seine Lehre von der Kirche gebildet auf dem Boden der Auffassung CYPRIAN's, aber die donatistischen Elemente CYPRIAN's ausscheidend und die hierarchischen ermäßigend. Indem er die Kirche als Autorität und als unzerstörbare Heilsanstalt be-

schrieb, glaubte er lediglich einen gottgewirkten Thatbestand zu beschreiben; indem er sie als communio sanctorum darstellte, folgte er seiner eigenen religiösen Erkenntniss. Dort trat er dem kritischen »Subjectivismus« der Manichäer und dem Puritanismus der Donatisten entgegen, welche die Wahrheit der Kirche von der Reinheit der Priester abhängig machen wollten, hier wandte er seine Heilslehre auf die Begriffsbestimmung der Kirche an. Complicirte Betrachtungen waren die Folge. Nicht nur erscheint die Kirche bald als das Ziel der Religion, bald als Weg zum Ziel, sondern der Begriff selbst wird zum Complex verschiedener Begriffe. Letztlich stellt ihn die Prädestinationslehre geradezu in Frage.

I, 1. Das wichtigste Merkmal der Kirche ist die Einheit (in Glaube, Hoffnung, Liebe einerseits, in der Katholicität andererseits), welche derselbe Geist wirkt, der die Trinität zusammenhält; sie ist inmitten der Zerspaltung der Menschheit ein Beweis der Göttlichkeit der Kirche. Da Einheit nur aus der Liebe fließt, so ruht die Kirche auf dem Walten des göttlichen Liebesgeistes; die Gemeinsamkeit des Glaubens allein reicht noch nicht aus. Aus dieser Betrachtung folgt: »caritas christiana nisi in unitate ecclesiae non potest custodiri, etsi baptismum et fidem teneatis«, d. h. Einheit ist nur dort wo Liebe ist, und Liebe ist nur dort wo Einheit ist. Die folgenschwere Anwendung dieses Satzes lautet: nicht nur gehören die Häretiker nicht zur Kirche (denn sie negiren die Einheit des Glaubens), sondern auch die Schismatiker stehen außerhalb; denn eben ihre Trennung von der Einheit beweist, dass sie der Liebe d. h. des Wirkens des h. Geistes ermangeln. Also ist nur die eine große Kirche die Kirche, und außer ihr können wohl Glaube, heroische Thaten, ja Heilsmittel vorhanden sein, aber kein Heil.

2. Das zweite Merkmal der Kirche ist die Heiligkeit. Die Kirche ist heilig als Stätte der Wirksamkeit Christi und des h. Geistes und als Besitzerin der Mittel, welche die Einzelnen heilig machen. Dass ihr das nicht bei Allen gelingt, kann ihrer Heiligkeit nichts rauben; selbst ein numerisches Übergewicht der mali et hypocritae gefährdet sie nicht, denn sonst würde schon ein unheiliges Glied ihr Recht in Frage stellen. Die Zucht und Excommunication übt die Kirche nicht sowohl um ihre Heiligkeit zu erhalten, sondern um zu erziehen. Sie selbst ist vor der Verflechtung mit dem Unheiligen bereits dadurch sicher gestellt, dass sie es nie billigt, und sie erweist ihre Heiligkeit, indem in ihrer Mitte, und nur in ihr, wirklich Heilige erzeugt werden und sie überall die Sitten hebt und heiligt. Im strengen Sinn gehören nur die boni et spirituales zu ihr, aber im weiteren auch die Unheiligen, sofern sie noch geistlich

werden können und unter dem Einfluss der Sacramente stehen, (»vasa in contumeliam in domo dei«; sie sind nicht das Haus Gottes, sondern »in domo«; sie sind nicht »in communione sanctorum«, sondern »sacramentorum«). So ist die Kirche ein »corpus permixtum«, und letztlich gehören selbst Häretiker und Schismatiker zu ihr, sofern sie Heiligungsmittel sich angeeignet haben und unter der Zucht der Kirche stehen. Aber die Heiligkeit der Kirche schließt als Ziel die reine communio sanctorum (communio fidelium) ein, und alle religiösen Prädicate der Kirche gelten dieser Gemeinschaft.

3. Das dritte Merkmal der Kirche ist die Katholicität (Allgemeinheit der räumlichen Verbreitung). Sie liefert den stärksten äußeren Beweis für die Wahrheit der Kirche; denn sie ist eine sinnenfällige Thatsache und ein Wunder zugleich, dem die Donatisten nichts an die Seite zu setzen haben. Die große Kirche in Karthago erweist sich durch die Verbindung mit Rom, mit den alten orientalischen Kirchen, mit den Kirchen des Weltkreises als die wahre (dagegen mit Recht der Donatist: »Quantum ad totius mundi pertinet partes, modica pars est in compensatione totius mundi, in qua fides Christiana nominatur«).

4. Das vierte Merkmal ist die Apostolicität, die sich zeigt 1) in dem Besitz der apostolischen Schriften und Lehre, 2) in der Fähigkeit der Kirche, ihre Existenz an dem Faden der bischöflichen Successionen (diesen Punkt hat CYPRIAN stärker betont) bis auf die Apostelgemeinden zurückzuführen. Unter diesen ist die römische die wichtigste um ihres ersten Bischofs, PETRUS, willen. Dieser ist Repräsentant der Apostel, der Kirche, der schwachen Christen und des Lehramts der Bischöfe. Die alte Theorie, dass man mit der sedes apostolica und cathedra Petri in Gemeinschaft stehen müsse, hat AUGUSTIN festgehalten; aber über die Infallibilität des römischen Stuhls hat er sich ebenso unsicher und widerspruchsvoll ausgedrückt wie über die der Concilien und des Episkopats (natürlich stand ihm ein Concil über dem römischen Bischof).

5. Die Irrthumslosigkeit der Kirche stand AUGUSTIN fest; aber alle Begründungen derselben hat er nur als relativ sichere zu reproduciren vermocht. Ebenso war er von der Unumgänglichkeit der Kirche überzeugt; aber er verfügte über Gedanken (von der Prädestinationslehre und von der Unveränderlichkeit des uranfänglichen Wirkens Gottes her), die sie aufhoben.

6. Die Kirche ist das Reich Gottes auf Erden. In der Regel freilich denkt A. bei diesem Begriff nicht an die Kirche, sondern an den

gesammten Erfolg des Wirkens Gottes in der Welt im Gegensatz zum Wirken des Teufels. Wenn er aber Kirche und Reich Gottes identificirt, meint er unter jener die communio fidelium (corpus verum). Da es aber nur eine Kirche giebt, konnte er nicht umhin, gegebenen Falls auch das corpus permixtum als Reich Gottes zu betrachten, und da er unter Aufhebung aller apokalyptischen Vorstellungen das 1000jährige Reich schon jetzt in der Kirche im Gegensatz zum untergehenden sündigen Weltstaat verwirklicht sah, wurde er fast unfreiwillig zu der Consequenz getrieben, dass die sichtbare Kirche mit ihren richtenden Priestern und ihren Ordnungen das Reich Gottes sei (de civit. dei XX, 9—13). So durchläuft der Gedanke des Reichs Gottes bei ihm alle Stadien von einem dem Kirchenbegriff gegenüber neutralen geschichtstheologischen Gedanken (das Reich Gottes ist im Himmel und baut sich von Abel an auf Erden für den Himmel) bis zur Priesterkirche, hat aber sein Centrum an der ecclesia als himmlischer »communio sanctorum in terris peregrinans«. Parallel mit dieser Vorstellung geht die andere von der societas der Gottlosen und Verworfenen (einschließlich der Dämonen), die letztlich übergeht in den Gedanken des Weltreiches (des Staates) als des »magnum latrocinium«. Dieser aus der Sünde entsprungenen, zu ewigem Kampf verurtheilten Gemeinschaft tritt im Grunde der Gottesstaat als die einzig berechtigte Verbindung der Menschen gegenüber. Aber die letzten Spitzen dieser auf eine förmliche Theokratie der Kirche und auf Verurtheilung des Staates hinauslaufenden Betrachtung hat A. weder ausgefeilt noch besonders betont. Er dachte fast durchweg an die geistigen Mächte und den geistigen Kampf; erst die Päpste des Mittelalters haben die theokratischen Consequenzen gezogen. Der Betrachtung des Staats hat er auch die Wendung gegeben, dass, da die pax terrena ein Gut sei (wenn auch ein partikulares), eine Gemeinschaft, welche diese schützt (der Staat), gut sei. Da aber die pax terrena nur durch die Gerechtigkeit zu Stande kommen kann und diese unzweifelhaft allein im Besitz der Kirche ist, weil sie als auf der caritas ruhend von Gott stammt, so kann der Staat nur durch Unterordnung unter den Gottesstaat ein relatives Recht erlangen. Dass sich auch diese Betrachtung, in welcher der irdische Staat eine gewisse Selbständigkeit (weil einen besonderen Zweck) erhalten hat, leicht dem theokratischen Schema einfügen lässt, liegt auf der Hand. A. selbst hat nur wenige Consequenzen gezogen, aber doch die, dass der Staat der Kirche durch Zwangsmaßregeln gegen den Götzendienst, die Häretiker und Schismatiker zu dienen hat, und dass die Kirche überhaupt auf sein Strafrecht Einfluss üben muss.

II, 1. Der donatistische Kampf nöthigte auch zu einer genaueren Beschäftigung mit den Sacramenten (s. OPTATUS). Zunächst war es der grösste Fortschritt, dass A. das Wort als Gnadenmittel erkannt hat. Die Formel »Wort und Sacrament« stammt von ihm, ja er werthete das Wort so hoch, dass er das Sacrament auch »verbum visibile« nennt, mit dem Satz: »crede et manducasti« allem Mysterienwerk entgegentritt und dem Begriff »Sacrament« einen so weiten Umfang giebt, dass jedes sinnliche Zeichen, mit welchem ein heilbringendes Wort verbunden ist, so heißen kann (»accedit verbum ad elementum et fit sacramentum«). Eine besondere Sacramentslehre ist von hier aus nicht zu gewinnen, ja AUGUSTIN geht im Spiritualismus nicht selten so weit, dass das sinnliche Zeichen und das hörbare Wort nur als signa und Bilder eines nebenher gehenden Unsichtbaren (der Sündenvergebung, des Liebesgeistes) zu gelten haben.

2. Allein andererseits sind die Sacramente — A. denkt in dieser Betrachtung in der Regel nur an Taufe und Abendmahl — doch etwas höheres. Sie sind von Gott eingesetzte Zeichen eines h. Gegenstandes, mit dem sie schon kraft der Schöpfungsordnung eine gewisse Verwandtschaft haben, und unter ihnen wird dem Gebrauchenden Gnade wirklich mitgetheilt (Gewissheit der misericordia Christi im Sacrament, aber andererseits actus medicinalis). Diese Mittheilung haftet am Vollzug (Objectivität der Sacramente); aber nur wo der Liebesgeist (die wahre Kirche) ist, ist sie heilkräftig. Dadurch ergab sich der doppelte Widerspruch, dass die Sacramente überall wirken und doch nur in der Kirche, unabhängig sind von Menschen und doch in ihrer Heilswirksamkeit an die Kirche gebunden sind. A. löste diesen Widerspruch durch die Unterscheidung des Charakters, den die Sacramente verleihen (gleichsam eine Abstempelung), und der wirklichen Gnadenmittheilung. Die Sacramente »sancta per se ipsa« können der Kirche entwendet werden und behalten ihren Effect, aber nur in der Kirche gereichen sie zum Heil (»non considerandum, quis det sed quid det«, aber andererseits: »habere« ist noch nicht »utiliter habere«).

3. Doch nur an der Taufe (Charakter: das unverlierbare Verhältniss zu Christus und seiner Kirche) und Ordination (Charakter: die unverlierbare Fähigkeit zu opfern und die Sacramente zu verwalten) ließ sich diese Betrachtung durchführen, nicht aber am Abendmahl; denn hier ist die res sacramenti die unsichtbare Incorporation in den Leib Christi (über die Elemente lehrte A. symbolisch) und das Abendmahlsopfer das sacrificium caritatis; also ist mit dem Wesen des Abendmahls (sacramentum unitatis) die katholische Kirche schon immer mitgesetzt,

und es kann keinen »Charakter« geben, der unabhängig von dieser Kirche wäre. A. ist über diese Schwierigkeit hinweggeglitten. Seine allgemeine Sacramentslehre ist von der Taufe her gewonnen, und er unterschied bei ihr so künstlich, um 1) die Donatisten ins Unrecht zu setzen, 2) das Merkmal der Heiligkeit der Kirche zu behaupten, 3) dem Glauben ein Festes zu geben, worauf er sich — unabhängig von Menschen — verlassen könne. Nachmals ist die Unterscheidung wesentlich im hierarchischen Sinn ausgebeutet worden. Aber A.'s Betonung des »Worts« und sein Spiritualismus haben gleichzeitig Anstöße in anderer Richtung (auf Luther und auf die Vorreformatoren hin) gegeben.

A.'s Vorstellungen von der Kirche sind widerspruchsvoll. Die wahre Kirche soll auch sichtbar sein, und doch gehören zur sichtbaren Kirche auch die Bösen und Heuchler, je selbst die Häretiker. Die externa societas sacramentorum, die communio fidelium et sanctorum und schließlich auch der numerus praedestinatorum sollen eine und dieselbe Kirche sein! Das »in ecclesia esse« hat in Wahrheit einen dreifachen Sinn. »In ecclesia« sind nur die Prädestinirten, einschließlich der noch unbekehrten; »in ecclesia« sind die Gläubigen, einschließlich derer, die wieder abfallen; »in ecclesia« sind alle, welche an den Sacramenten Theil haben! Die Kirche ist eigentlich im Himmel und doch sichtbar als civitas auf Erden! Sie ist uranfänglich und doch erst von Christus gestiftet! Sie ruht auf der Prädestination, nein auf Glaube, Liebe, Hoffnung, nein auf den Sacramenten! Aber indem man diese verschiedenen Höhenlagen, die zu Widersprüchen werden, wenn es doch nur eine Kirche geben soll, constatirt, darf man nicht vergessen, dass AUGUSTIN als demüthiger Christ in dem Gedanken lebte, dass die Kirche die communio fidelium et sanctorum ist, dass Glaube, Hoffnung und Liebe sie begründen, und dass sie »in terris stat per remissionem peccatorum in caritate«. Der prädestinatianische Kirchenbegriff (in Wahrheit die Auflösung der Kirche) gehört dem Theologen und Theosophen an, der empiristische dem katholischen Polemiker. Auch ist nicht zu übersehen, dass erst A. die Sacramente aus der magischen Anschauung, in welcher sie eine moralistische Denkweise compensiren sollten, herausgeführt und dem Glauben zu- und untergeordnet hat. Erst er hat die Sacramentslehre reformabel gemacht.

3. Der pelagianische Kampf. Die Lehre von der Gnade und Sünde.

REUTER a. a. O. JACOBI, Lehre d. Pelagius 1842. WÖRTER, der Pelagianismus 1866. KLASEN, Die innere Entw. d. Pelagianismus 1882. WIGGERS, Augustinismus und Pelagianismus, 2 Bdd. 1831 f. DIECKHOFF, A.'s L. v. d. Gnade (Meckl. Theol. Ztschr. I, 1860). LUTHARDT, L. v. fr. Willen 1863.

AUGUSTIN hatte seine Gnaden- und Sündenlehre noch nicht gewonnen, als er sich katholisch taufen ließ (s. seine antimanichäischen Schriften), wohl aber bevor er in den pelagianischen Kampf eintrat. Auch PELAGIUS hat seine Lehre nicht erst im Streit gebildet, sondern besaß sie schon, als er an dem augustinischen Wort: »da quod iubes et iube quod vis«, Anstoß nahm. Die beiden großen Denkweisen — ob die Gnade auf die Natur zu reduciren sei oder ob sie die Natur befreie — traten sich gewappnet gegenüber. Mit wunderbarer Schnelligkeit hat das durch AMBROSIUS vorbereitete Abendland den Augustinismus angenommen. Dem religiösen Charakter und Virtuosen AUGUSTIN trat in PELAGIUS ein ernster, sittenstrenger Mönch, in CÄLESTIUS ein Eunuch, in JULIAN ein lebhaftes Weltkind, zugleich ein entschlossener Aufklärer und ein unerbittlicher Dialektiker, gegenüber.

Der Pelagianismus ist der unter dem Einfluß des griechischen Mönchthums consequent entwickelte christliche Rationalismus, die stoisch und aristotelisch begründete abendländische Popularphilosophie (LACTANTIUS), welche den Versuch macht, sich die überlieferte Erlösungslehre unterzuordnen. Einfluss der antiochenischen Theologie ist nachweisbar. Quellen sind die Schriften und Briefe des CÄLESTIUS, PELAGIUS und JULIAN (größtentheils bei AUGUSTIN und HIERONYMUS), die Werke des AUGUSTIN, HIERONYMUS, OROSIUS, MARIUS MERCATOR, die Papstbriefe und Synodalbeschlüsse. PELAGIUS selbst war vorsichtiger, minder aggressiv und minder wahrhaftig als CÄLESTIUS und JULIAN. Erst der Letztere hat die Doctrin vollendet (ohne ihn, sagt AUGUSTIN, »Pelagiani dogmatis machina sine architecto necessario remansisset«). Formell sind Augustinismus und Pelagianismus darin verwandt und der bisherigen Denkweise entgegengesetzt, dass 1) beiden der Trieb nach Einheit der religiös-sittlichen Erkenntniss zu Grunde liegt, 2) beide das dramatisch-eschatologische Element aus der Überlieferung zurückschieben, 3) beide nicht kultisch-mystisch interessirt sind, sondern das Problem in der Sphäre des Geistes halten und 4) beide auf den Traditionsbeweis nicht den höchsten Nachdruck legen (A. hat offen eingestanden, dass der Beweis aus den öffentlichen Schriften der Väter schwer zu führen ist). PELAGIUS

war ängstlich besorgt zu zeigen, dass es sich im ganzen Streit nicht um das Dogma handle, sondern um eine praktische Frage; AUGUSTIN führte den Kampf in dem Bewusstsein, dass das Wesen und die Kraft der christlichen Religion mit seiner Gnadenlehre stehe und falle; CÄLESTIUS war besonders interessirt, die Erbsündenlehre zu stürzen; JULIAN war sich bewusst, die Sache der Vernunft und Freiheit wider ein »dummes und gottloses Dogma« zu führen, durch welches die Kirche in Barbarei versenkt und die gebildete Minorität an die Massen, die den ARISTOTELES nicht verstehen, ausgeliefert werde.

I. PELAGIUS trat in Rom auf und verkündigte den Weltchristen das Mönchthum und die Fähigkeit jedes Menschen sich zur Tugend selbstständig aufzuraffen, theologische Polemik vermeidend, jedoch den Quietismus der augustinischen Confessionen bekämpfend. Sein römischer Freund CÄLESTIUS secundirte ihm. Beide gingen nach Nordafrika, welches PELAGIUS jedoch bald wieder verließ. CÄLESTIUS bewarb sich um ein Presbyteramt in Karthago. Allein er wurde (412 oder 411) vom Mailänder Diakon PAULINUS auf einer Synode zu Karthago verklagt, weil er die Sterblichkeit für etwas natürliches (bei Adam und bei allen Menschen) erachte, die universalen Folgen der Sünde Adams leugne, die völlige Unschuld der Neugeborenen lehre, die Frucht der Auferstehung Christi nicht als Allen nothwendig gelten lasse, den Unterschied von Gesetz und Evangelium verkenne, von sündlosen Menschen vor der Ankunft Christi spreche und die Sündlosigkeit und die Erfüllung der Gebote Christi überhaupt für etwas leichtes halte, wenn man nur den guten Willen habe. Trotz seiner Behauptung, er lasse die Kindertaufe gelten (aber nicht als Sündenvergebung), sei also orthodox, wurde er excommunicirt. Er ging nach Ephesus und Konstantinopel. PELAGIUS war in Palästina und suchte Frieden mit AUGUSTIN und HIERONYMUS zu halten. Der scharfe Freund mit seiner Polemik gegen den tradux peccati und die Kindertaufe in remissionem peccatorum war ihm unbequem; werthvoller waren die neuen Freunde im Orient, besonders JOHANNES VON JERUSALEM. Dieser und Andere erklärten ihn für unschuldig (auf den Synoden zu Jerusalem und Diospolis 415), als ihn der Augustinschüler OROSIUS und HIERONYMUS der Verkennung der göttlichen Gnade beschuldigten. Aber nur mit einer Mentalreservation lehnte PELAGIUS die incriminirten Sätze des CÄLESTIUS ab, die somit auch im Orient gerichtet blieben. In seiner Schriftstellerei wurde er nur vorsichtiger, lenkte aber nicht ein. Die nordafrikanische Kirche (Synoden von Karthago und Mileve 416) sowie AUGUSTIN wandten sich nach Rom an INNOCENZ I. um Verurtheilung der beiden Häretiker. Der Papst, froh von Nord-

afrika angesprochen zu sein, willfahrte (417), hielt sich jedoch eine Rückzugslinie offen. Sein Nachfolger Zosimus, durch ein kluges Glaubensbekenntniss des Pelagius bestimmt und von Cälestius, der nun auch vorsichtiger wurde, gewonnen, rehabilirte sie zwar beide und blieb gegen die Vorstellungen der Nordafrikaner zunächst taub; aber eine Generalsynode zu Karthago (418) und ein kaiserliches Edict, welches die beiden Ketzer sammt Anhang aus Rom verwies, machte auch auf den Papst Eindruck, der in einer epistula tractoria der Verurtheilung beitrat und die abendländischen Bischöfe zur Unterschrift aufforderte (418). Allein diese Zumuthung stärkte die Gegenpartei. Achtzehn Bischöfe weigerten sich. Ihr Führer war Julian von Eklanum. Dieser iuvenis confidentissimus ergriff jetzt seine rastlose scharfe Feder. Er schrieb kühne Briefe an Zosimus und Rufus von Thessalonich, welche Augustin beantwortete (420). Damit begann eine zehnjährige literarische Fehde zischen beiden (Fragmente der julianischen Schriften in Aug. de nuptiis et concupisc., libri sex c. Jul. u. opus imperf. c. Jul.). In dieser ist A. oftmals von Julian in die Enge getrieben worden; aber der Streit kam post festum: Aug. war schon Sieger. Julian schrieb wie Einer, der nichts mehr zu verlieren hat. Er entwickelte darum den Rationalismus und Moralismus aus der königlichen Vernunft mit hohem Freisinn und mit Ablehnung aller Möncherei, aber ohne Verständniss für die Bedürfnisse und das Recht der Religion. Mit seinen Genossen musste er schließlich in den Orient fliehen und fand bei Theodor von Mopsvestia Schutz. Das ephesinische Concil d. h. Cyrill erwies dem römischen Bischof den Gefallen, die Pelagianer zu verdammen (431). Ein Verständniss für den Streit hatte man im Orient nicht, ja war in Bezug auf die Willensfreiheit im Grunde pelagianisch gesinnt; aber auch im Occident war man nur darin einig, dass jede Taufe in remissionem peccatorum sei, dass es von Adams Fall her einen tradux peccati gäbe, der die Adamskinder dem Tode und der Verdammung überliefere, und dass die Gnade Gottes als Kraft zum Guten jedem Menschen zur Seligkeit nöthig sei.

II. Pelagius wollte von neuen Dogmen und einem System nichts wissen; Julian's stoisches System mit aristotelischer Dialektik, christlicher Etiquette und dem Zug zum Naturalismus gehört der Geschichte der Theologie an. Doch ist es wichtig, die Grundzüge der pelagianischen Lehre zu kennen; denn in feiner Form ist sie immer wieder aufgetreten. Der mönchische Zug ist ihr schon bei Pelagius nicht wesentlich, sondern dem Ziele der spontanen Charakterbildung im Guten und der antiken Idee des Maßhaltens untergeordnet. Eben desshalb

darf man PELAGIUS und JULIAN zusammenfassen. Der muthige Glaube an die Fähigkeit zum Guten und das Bedürfniss nach Klarheit im Denken über religiös-sittliche Fragen verbindet sie.

Weil es Gerechtigkeit giebt, giebt es einen Gott. Gott ist der gute Schöpfer und gerechte Leiter. Alles ist gut, was er geschaffen hat, also auch die Creatur, das Gesetz, der freie Wille. Ist die Natur gut, so kann sie auch nicht convertibel sein; dann kann es aber auch keine peccata naturalia geben, sondern nur peccata per accidens. Die menschliche Natur kann nur accidentell modificirt werden. Die wichtigste und beste Ausstattung dieser Natur ist der freie Wille (»motus animi cogente nullo«); in ihm ist die Vernunft mitgesetzt. Beide bewirken es, daß der Mensch nicht unter der conditio necessitatis steht und keiner Hülfe bedarf. Das ist die herrliche gratia prima des Schöpfergottes, daß wir Beides vermögen und Eines thun können. Die possibilitas boni ist von Gott, die voluntas und actio ist unsere Sache. Das Böse ist eine momentane falsche Selbstbestimmung ohne Folge für die Natur, entspringend aus der Sinnlichkeit. Nach PELAGIUS ist diese selbst schlecht, aber zu überwinden, nach JULIAN ist sie an sich nicht schlecht, sondern nur »in excessu«. Wäre es anders, so müsste die Taufe die Concupiscenz vernichten; auch wäre der Schöpfergott nicht gut, wenn die Concupiscenz schlecht wäre. Der Mensch kann jeder Sünde Widerstand leisten, also muss er es; es hat auch sündlose Menschen gegeben. Nach PELAGIUS kommt Jeder in die Hölle, der wider besseres Können handelt. Der Versuch, diese Lehren mit der Schrift und der kirchlichen Überlieferung auszugleichen, war schwierig. Zugestanden wird, daß der mit Wahlfreiheit ausgerüstete Adam gefallen ist; aber seine Sünde hatte nicht den natürlichen Tod zur Folge, der eben natürlich ist, sondern den geistlichen. Wie sich von ihm her nicht der Tod vererbt hat, so noch weniger die Sünde; denn die Annahme eines tradux peccati (Erbsünde) führt zur absurden Annahme der Seelenzeugung und zum Manichäismus (böse Natur), zerstört die göttliche Gerechtigkeit, läßt die Ehe als unheilig, mithin als unerlaubt erscheinen und hebt jede Möglichkeit einer Erlösung auf (denn wie kann eine befreiende Botschaft oder ein Gesetz auf eine Natur einwirken?). Sünde bleibt stets Sache des Willens, und Jeder wird nur für seine Sünde gestraft. Alle Menschen stehen im Stande Adams vor dem Fall (»liberum arbitrium et post peccata tam plenum est quam fuit ante peccata«); nur eine sündige Gewohnheit hält sie nieder, deren Macht allerdings anzuerkennen ist. Desshalb ist auch die Gnade als adiutorium anzuerkennen. Je nach dem Grade der Accommodation haben die Pelagianer die Gnade

für schlechthin nothwendig, für erleichternd, für überflüssig erklärt. Im Grunde hielten sie sie nur für eine bequeme Krücke der Christen; denn der Satz »homo libero arbitrio emancipatus est a deo« schließt principiell die Gnade aus. Auch giebt es im Grunde nur eine Gnade, das aufklärende, abschreckende und Belohnung vorhaltende Gesetz; aber man kann auch unterscheiden 1) die Schöpfungsgnade (die Ausstattung), 2) das Gesetz (illuminatio et doctrina), 3) die gratia per Christum und zwar a) sein Vorbild, b) die Frucht seines in der Taufe als Sündenvergebung uns zugewandten Werkes. Hieran durften die Pelagianer nicht rütteln; aber sie leugneten die gratia praeveniens, sahen in der Kindertaufe keine Taufe in remissionem peccatorum und erkannten die absolute Nothwendigkeit der Vergebung nicht an. Die ungetauft sterbenden Kinder werden auch selig, gelangen aber nicht in das regnum caelorum. Der Satz der Pelagianer, daß die christliche Gnade nur secundum merita verliehen werde, hebt die Gnade ebenso auf wie der andere, dass sie wesentlich so wirke wie das Gesetz. Indem sie den Augustinismus bald als Neuerung bald als Manichäismus, bald als innern Widerspruch beurtheilten, brachten sie selbst die größten Widersprüche (dialektisch verdeckt) vor, waren Neuerer, sofern sie zwar die altkirchliche Freiheitslehre, nicht aber den Gegenpol, die mystische Erlösungslehre, festhielten und verkauften die Religion an eine unvernünftige Vernunft und eine im Tiefsten unsittliche Moral.

III. Augustin ging nicht vom liberum arbitrium aus, sondern von Gott und von der Seele, die sich ihm gegenüber schuldig fühlt, aber seine Gnade erfahren hat. Indem er die Natur, die Weltgeschichte und die Geschichte des Einzelnen von hier aus erklären und eine rationale Darstellung geben wollte, gerieth er in viele Widersprüche und zu leicht widerlegbaren Annahmen. Aber es giebt Sätze, die von Außen betrachtet ganz unwahr sind, von Innen betrachtet aber wahr. So ist auch Augustin's Gnaden- und Sündenlehre zu beurtheilen. Als Ausdruck psychologisch-religiöser Erfahrung ist sie wahr; aber projicirt in die Geschichte ist sie falsch. Dazu ist sie auch in sich nicht eindeutig; denn sie ist sowohl vom Gedanken »Gott in Christus schafft den Glauben« als von dem anderen »Gott, die einzige Causalität«, beherrscht, die nur scheinbar in der Definition der Gnade als gratis data zur Congruenz gebracht sind. Außerdem sind manichäische Reste unverkennbar, der Bibelbuchstabe, in der Regel der missverstandene, wirkte dazu noch trübend ein, und die religiöse Betrachtung wird von einer moralistischen (merita) begleitet, die schließlich den Ausschlag giebt.

Die Menschheit ist erfahrungsgemäß eine massa peccati d. h. Gottes

leer; aber der Gottmensch Christus — nur er — hat durch seinen Tod die Kräfte, die entleerte Menschheit wieder mit göttlichem Leben zu füllen, gebracht: das ist die gratia gratis data, Anfang, Mitte und Ende unseres Heils. Ihr Ziel ist, dass aus der massa perditionis ein certus numerus electorum gerettet wird. Gerettet wird er, weil Gott ihn prädestinirt hat (A. lehrt infralapsarisch), erwählt, beruft, rechtfertigt, heiligt und erhält, kraft seines ewigen Rathschlusses. Dies geschieht in der Kirche durch die Gnade, die 1) praeveniens ist, d. h. den Menschen aus dem Sündenstand herausreisst und den guten Willen schafft (= vocatio, aber diese und alle ferneren Acte der Gnade vollziehen sich auch an Solchen, die schließlich nicht gerettet werden, weil sie keine Erwählten sind), 2) cooperans — diese entfaltet sich in einer Reihe von Stufen bis zur völligen und factischen Regeneration des Menschen, die ihm, dem mit Liebe Erfüllten, es ermöglicht sich merita zu erwerben. Aus der vocatio folgt die fides; sie ist eine wachsende, indem sie sich auf den Stufen des Fürwahrhaltens, des Gehorsams, der fiducia und der Liebe entwickelt. Parallel damit geht das effective (sichtbare) Handeln der Gnade in der Kirche, welches mit der remissio peccatorum beginnt d. h. mit der Taufe, die den reatus der Erbsünde wegnimmt und die vorhergegangenen Sünden tilgt. Sie vollendet sich in der iustificatio, welche nicht ein Urtheil über den Sünder ist, sondern die Vollendung des Processes, kraft welches er aus einem Unfrommen factisch ein Gerechter geworden ist. Dies geschieht durch die Einflößung des Liebesgeistes in das Herz des Gläubigen (und durch das Abendmahl), wodurch derselbe, in die Einheit der Gemeinschaft mit Christus (Kirche) aufgenommen, als sanctus und spiritalis eine neue Stimmung und Lust empfängt (»mihi adhaerere deo bonum est«) und nun die Fähigkeit zu guten Werken hat (»fides impetrat, quod lex imperat«). Die Rechtfertigung ruht auf der fides und ist sub specie aeternitatis ein abgeschlossener Act, empirisch betrachtet ein im Diesseits nie vollendeter Process. In der Bewährung der Liebe und Abkehr von der Welt (Askese) beweist sich das Erfülltsein mit Glaube, Hoffnung und Liebe. Jene Bewährung zeigt sich in guten Werken, die nun einen Werth vor Gott haben (merita), obschon sie, als aus der Gnade geboren, seine Geschenke sind. Nicht Jedem werden die vollkommenen Werke gegeben (consilia evangelica); aber jeder Gerechtfertigte hat Werke des Glaubens, der Hoffnung und Liebe. 3) das höchste und letzte Geschenk der gratia, die in den Erwählten irresistibilis ist, ist die perseverantia. Die vocati (et sanctificati?), die sie nicht haben, gehen verloren. Warum sie nur Einige erhalten, da sie doch nicht secundum merita verliehen wird, ist

Gottes Geheimniss. Gewiss aber ist — trotz der Prädestination und der souveränen Gnade-, dass beim Endgericht nicht das »adhaerere deo«, sondern der sittliche Habitus das Entscheidende ist. Nur wer merita aufweisen kann (aber sie sind dei munera) wird gerettet. Die Bedeutung der Sündenvergebung und des Glaubens ist doch verkannt. A.'s Satz ist: »Wo Liebe ist, da ist auch eine dem Maße der Liebe entsprechende Seligkeit«.

Von hier aus hat A. seine Lehre von der Sünde, dem Sündenfall und dem Urstand entworfen. Die Sünde ist privatio boni (Mangel des Seins und des Gutseins), Zukehr des Menschen zu sich selbst (Hochmuth) und Concupiscenz (Sinnlichkeit): »misera necessitas non posse non peccandi«, obgleich die formale Freiheit besteht — Herrschaft des Teufels (daher ist Erlösung von außen nöthig). A. will als Hauptbegriff der Sünde den »amor sui« festhalten, aber factisch ordnet er ihm die Concupiscenz über. Diese offenbart sich vor Allem in der Geschlechtslust. Da diese sich spontan (vom Willen unabhängig) regt, beweist sie, dass die Natur verderbt ist (natura vitiata). Daher pflanzt sie Sünde fort: der mit Lust vollzogene Zeugungsact bezeugt, dass die Menschheit eine massa peccati geworden. Da A. Bedenken trug, über die Entstehung der Seele traducianisch zu lehren, so wird — wider den ursprünglichen Ansatz — der Leib zum Träger der Sünde, der die Seele inficirt. Der tradux peccati durchzieht als vitium originis die Menschheit. Diese Erbsünde ist Sünde, Sündenstrafe und Schuld; sie zerstört das wahre Leben und überliefert den Menschen dem non posse non mori (auch die ungetauft sterbenden Kinder — jedoch »mitissima poena«), nachdem sie alle Thaten desselben befleckt hat (»splendida vitia«). So bezeugt es die Schrift, die Praxis der Kirche (Kindertaufe) und das Gewissen des Sünders. Von Adam her herrscht diese Erbsünde als natura vitiata. Sein Fall war furchtbar, ein Complex aller schweren Sünden (Hochmuth und Concupiscenz); er war um so furchtbarer, als Adam nicht nur gut geschaffen war, sondern als adiutorium die göttliche Gnade besaß (denn ein spontanes Gutsein ohne diese giebt es nicht). Diese Gnade verscherzte er, und so groß war der Verlust, dass das ganze Menschengeschlecht »in ihm« verdarb (nicht nur weil alle jener Adam waren, sondern auch weil von ihm das böse Contagium sich verbreitete), und selbst die Taufe die Erbsünde (Geschlechtslust) nicht auszutilgen, sondern nur ihren reatus wegzuräumen vermag. AUGUSTIN's Vorstellung vom Urstand (posse non peccare und adiutorium) steht in dem klaffendsten Widerspruch zu seiner Gnadenlehre; denn die gratia als adiutorium im Urstand ist der Gnade der Erlösung insofern ganz unähnlich, als sie den Willen frei lässt und nichts wirklich schafft,

sondern nur eine Bedingung für die freie Entscheidung zum Guten ist, also nicht irresistibilis. Dieses »adiutorium« ist in Wahrheit pelagianisch gedacht (die Lehre vom Urstand und von den Maßstäben des Endgerichts lässt sich mit der Gnadenlehre nicht vereinigen), und die natura vitiata (als Geschlechtslust erkennbar) läßt keinen Raum mehr für eine heilige Ehe, ist mithin manichäisch. Aber alle schweren Anstöße können die Größe der Erkenntniss nicht verdunkeln, dass Gott Wollen und Vollbringen wirkt, dass wir nichts haben, was wir nicht empfangen haben, und dass Gott-Anhangen gut und unser Gut ist.

4. Augustin's Erklärung des Symbols. Die neue Religionslehre.

Um zu erkennen, wie A. die überlieferte Religionslehre (das Dogma) umgebildet hat, und welche seiner Gedanken in den kirchlichen Besitz übergegangen sind, muss man seine Erklärungen des Symbols, bes. sein Enchiridion, studiren. Zunächst sind die vulgär katholischen Züge seiner Lehre hier offenbar. An dem alten Symbol wird die Dreieinigkeits- und Zwei-Naturen-Lehre dargelegt; die Bedeutung der katholischen Kirche ist streng gewahrt. Die Taufe ist als das wichtigste Mysterium in den Vordergrund gestellt und vom Tode Christi abgeleitet, in welchem die Herrschaft des Teufels, nachdem er sein Recht bekommen hat, gebrochen ist. Der Glaube erscheint oftmals als etwas Vorläufiges; das ewige Leben wird nur den Verdiensten zu Theil, diese bestehen in Liebeswerken, letztlich aber in der Askese. Doch brauchen nicht alle diese zu leisten; man muss zwischen mandata und consilia unterscheiden. Von den Almosen wird breit gehandelt; sie constituiren die Buße. Innerhalb der Kirche ist für alle Sünden Vergebung da unter Voraussetzung der satisfactio congrua. Es giebt eine Sündenscala von den Verbrechen bis zu den ganz leichten Sünden des Tages; so giebt es auch eine Scala der bösen und guten Menschen; auch die besten (sancti, perfecti) sind von leichten Sünden nicht frei. Es giebt eine Stufenleiter der Seligkeit (nach den merita). Den abgeschiedenen guten, aber nicht vollendeten Seelen nützen Messopfer, Almosen und Gebete; sie sind in einem sie läuternden Straffeuer. Die vulgären superstitiösen Anschauungen sind von A. vielfach noch gesteigert worden, so in Bezug auf das Fegfeuer, die zeitweilige Linderung der Strafe der Verdammten, die Engel, welche der diesseitigen Kirche Hülfe leisten, die Completirung der in Folge des Engelfalls geschmälerten himmlischen Kirche durch die erlösten Menschen, die Jungfräulichkeit der Maria in partu und ihre einzigartige

Reinheit und Empfänglichkeit, die leisen Anfänge der Berechnung des Werthes des Opfertods Christi, endlich — die Auffassung vom Heil als visio et fruitio dei, die immer wieder durchschlägt, und die Fesselung der geistlichen Kräfte an geheimnissvoll wirkende Sacramente.

Aber andererseits — die Religionslehre im Enchiridion ist neu. An das alte Symbol ist hier ein Stoff herangebracht, der nur ganz lose mit ihm verbunden werden kann und zugleich die ursprünglichen Elemente modificirt. In allen drei Artikeln ist die Behandlung der Sünde, Sündenvergebung und Vollendung in der Liebe die Hauptsache (§ 10 f. 25 f. 41 f. 64—83). Alles wird als innerlicher Process vorgestellt, dem der sehr kurz behandelte alte dogmatische Stoff als untergeordnet erscheint. Desshalb ist der 3. Artikel am ausführlichsten behandelt. Schon im Aufriss zeigt sich das Neue: auf Glaube, Hoffnung und Liebe kommt Alles an, so innerlich ist die Religion (3—8). Im 1. Artikel ist keine Kosmologie gegeben, ja ausdrücklich wird die Physik als Inhalt der Dogmatik abgelehnt (9. 16 f.). Daher fehlt auch jede Logoslehre. Die Dreieinigkeit, als Dogma überliefert, wird in eine Einheit zusammengezogen: sie ist der Schöpfer. Im Grunde ist sie eine Person (die Personen sind Momente in Gott und haben keine kosmologische Bedeutung mehr). Alles in der Religion bezieht sich auf Gott als die einzige Quelle alles Guten und auf die Sünde; diese wird vom Irrthum unterschieden. Damit ist mit dem alten Intellectualismus gebrochen. Wo immer an die Sünde gedacht wird, wird an die gratia gratis data, die prädestinatianische Gnade, gedacht, die den gebundenen Willen erst frei macht. Mit dem Hinweis auf die misericordia praeveniens und subsequens schließt die Auslegung des 1. Artikels. Wie anders hätten die Worte desselben gelautet, wenn A. ihn hätte frei entwerfen können! — Im 2. Artikel ist das, was das Symbol wirklich enthält, ganz kurz berührt (die Wiederkunft Christi ohne Chiliasmus). Dagegen tritt Folgendes in den Vordergrund: die Einheit der Christuspersönlichkeit als des homo, mit dessen Seele sich das Wort verbunden hat, die prädestinatianische Gnade, die diesen homo in die Einheit der Person mit der Gottheit gebracht hat, obgleich er keine Verdienste besaß, die feste Verknüpfung des Todes Christi mit der Erlösung vom Teufel, der Versöhnung und der Taufe einerseits, aber die Betrachtung der Erscheinung und der Geschichte Christi als der Hoheit in der Demuth und als des Vorbildes der vita Christiana andererseits. Die erlösende Bedeutung Christi ist für A. ebenso stark in dieser Demuth in der Hoheit und in dem Vorbilde (s. BERNHARD u. FRANCISKUS) ausgedrückt, wie in seinem Tode. Die Menschwerdung tritt als solche zurück, resp. wird unter eine Beleuchtung ge-

stellt, die den Griechen ganz fremd war. So ist der 2. Art. ein ganz anderer geworden; der altdogmatische Stoff ist nur Baumaterial. — Im 3. Art. ist die Unbefangenheit und Sicherheit, mit der eine immer währende Sündenvergebung in der Kirche gelehrt wird, die Hauptsache und das Neue. Bei den Massen hat die steigende Laxheit das unerschöpfliche Bußsacrament herbeigerufen; allein bei A. war die neue Erkenntniss durch eine Vertiefung des Sündenbewusstseins und eine Versenkung in die Gnade Gottes, wie PAULUS sie gelehrt, verursacht. Freilich, die Frage der persönlichen Heilsgewissheit hat ihm noch nicht die Seele getroffen — er steht zwischen der alten Kirche und LUTHER —; die Frage, wie werde ich meiner Sünden ledig und mit Gottes Kraft erfüllt, war seine Grundfrage. Im Anschluss an das vulgär Katholische schaute er auf gute Werke aus; aber er fasste sie als Product der Gnade und des Willens, der unter der Gnade steht; er warnte dabei vor jedem äußerlichen Thun. Den Kultus und selbst die Almosen schiebt er zurück; er weiß, dass es auf eine innere Umbildung, ein reines Herz und einen neuen Geist ankommt. Zugleich ist er gewiss, dass auch nach der Taufe immerfort der Weg der Sündenvergebung dem Bußfertigen offen steht, und dass der die Sünde wider den h. Geist begeht, der an diese nicht glaubt. Das ist eine völlig neue Deutung des evangelischen Spruchs. Sehr ausführlich ist der Schluss des Symbols (resurrectio carnis) erklärt. Aber die Hauptsache ist hier nach kurzer Erörterung des eigentlichen Themas — die neue Prädestinationslehre als die Kraft seiner Theologie, ferner die als Lehre ebenfalls wesentlich neue Betrachtung (sie steht an der Stelle der Lehre des ORIGENES von der Apokatastasis) von einer jenseitigen Läuterung der Seelen, zu welcher die Gebete und Opfer der Überlebenden beitragen können.

Die Frömmigkeit: G l a u b e und L i e b e statt Furcht und Hoffnung; die Religionslehre: etwas höheres als Alles, was Lehre heißt, ein neues L e b e n in der Kraft der Liebe; die Lehre von der Schrift: die S a c h e n (das Evangelium, Glaube, Liebe, Hoffnung — Gott); die Trinität: der e i n e lebendige Gott; die Christologie: der e i n e Mittler, der Mensch Jesus, mit dessen Seele sich die Gottheit verbunden, ohne dass sie es verdiente; die Erlösung: der T o d zum Besten der Feinde und die D e m u t h in der Hoheit; die Gnade: die neuschöpferische stetige Kraft der L i e b e; die Sacramente: das W o r t neben den Zeichen; die Seligkeit: die beata necessitas des Guten; das Gute: die A b h ä n g i g k e i t v o n G o t t; die Geschichte: G o t t w i r k t A l l e s n a c h s e i n e m W o h l g e f a l l e n. Damit vergleiche man die griechische Dogmatik! Freilich das alte Dogma wurde nun um so starrer, je mehr es in den Hinter-

grund gerückt (nicht abgethan) wurde; es wurde kirchliche Rechtsordnung. Die neuen Lehren blieben noch flüssig, erhielten also noch nicht die Ausgestaltung und den Werth von Dogmen. Durch A. wurde die Kirchenlehre nach Umfang uud Bedeutung unsicherer. Einerseits wurde sie in das Evangelium selbst zurückgeführt, andererseits grenzte sie sich minder scharf gegen die Theologie ab, da die sichere Formulirung fehlte. Um das alte Dogma, welches sich in erstarrender Giltigkeit behauptete, bildete sich ein großer unsicherer Kreis von Lehren, in welchem die wichtigsten Glaubensgedanken lebten, und der doch von Niemandem überschaut und festgefügt werden konnte. Das ist der Zustand des Dogmas im Mittelalter. Neben der Erstarrung beginnt bereits der Process der inneren Auflösung.

Fünftes Capitel.

Geschichte des Dogmas im Abendland bis zum Beginn des Mittelalters (430—604).

MÖLLER, Semipelagianismus RE.[2] WIGGERS, a. a. O. u. i. Z. f. h. Th. 1854 f. LAU, Gregor d. Gr. 1845.

Das weströmische Reich brach zusammen. Die katholische Kirche trat in das Erbe des Reichs, der römische Bischof in das des Kaisers ein (LEO I. und seine Nachfolger im 5. Jahrh.). Aber kaum an die Spitze gestellt, erlebte das Papstthum im Zeitalter JUSTINIAN's einen tiefen Fall, aus dem es erst GREGOR I. befreit hat. Im 5. und 6. Jahrh. vermochte die römische Kirche die barbarischen Nationen noch nicht zu erziehen; denn sie waren arianisch, und Rom war nicht frei, sondern seit dem 6. Jahrh. an den Orient gekettet. Nur die Franken wurden katholisch, blieben aber zunächst romfrei. Dennoch hat sich gerade in diesem Zeitraume der Anspruch des römischen Bischofs, dass Alles, was von PETRUS gelte (besonders Mt. 16, 17 f.), auch von ihm gelte, durchgesetzt. Die dogmatischen Actionen beschränkten sich auf die Reception und Abmilderung des Augustinismus im Sinne der Verklitterung desselben mit dem vulgär Katholischen. Das alte römische Symbol anlangend, so erhielt es in dieser Zeit in Gallien seine heutige Gestalt, in welcher besonders der neue Ausdruck »communio sanctorum« (FAUSTUS von Reji) wichtig ist.

1. Der Kampf des Semipelagianismus und Augustinismus.

Die dankbare Hochschätzung AUGUSTIN's, die Verwerfung des Pelagianismus und die Anerkennung der allgemeinen erblichen Sündhaftigkeit

und der Nothwendigkeit der Gnade (als adiutorium) bedeuteten noch nicht die Anerkennung der Prädestination und der gratia irresistibilis. Die Werkgerechtigkeit, der doch A. selbst einen verborgenen Raum gelassen, und ein richtiger Instinkt der kirchlichen Selbsterhaltung reagirten wider diese Lehren. Schon bei A. Lebzeiten riefen sie bei den Mönchen zu Hadrumet Unruhe und Zweifel hervor (AUG., de gratia et lib. arbitrio und de correptione et gratia). Ein oder zwei Jahre später (428/9) berichteten ihm seine ergebenen Freunde, dass man in dem südlichen Gallien (Mönche zu Massilia und sonst) der Lehre von der Prädestination und der völligen Unfähigkeit des Willens entgegentrete, weil sie die christliche Predigt lähme. A. hat durch die Schriften de praedest. sanct. und de dono perseverantiae die Freunde gestärkt, die Gegner eher aufgestachelt. Die »servi dei« in Südgallien schritten nach dem Tode A.'s kühner vor, aber doch nicht ganz offen; denn A. besaß eine große Autorität. Das Commonitorium des VINCENTIUS, welches den streng-kirchlichen traditionellen Standpunkt formulirt (s. Grundriss I S. 124), richtet sich mindestens indirect gegen die Neuheit der Lehre A.'s; JOHANNES CASSIANUS, der Vater der südgallischen Mönche, brachte in seinen »collationes« den Semipelagianismus zum Ausdruck, obgleich er viel von A. gelernt hat. Die Richtpunkte des Semipelagianismus sind die wirkliche Universalität der Gnade, die Zurechnungsfähigkeit (Verantwortlichkeit) des Menschen — darin ist er evangelisch — und die Bedeutung der guten Werke. Demgemäß wird die gratia praeveniens nur als äußere Gnade generell zugestanden: Gott schafft die Bedingungen, Gelegenheit und Möglichkeit unseres Heils zuvor; die innere (heiligmachende) Gnade aber concurrirt mit dem freien Willen, der somit ein coordinirter Factor ist. Daher kann sowohl dieser als jene vorangehen, und eine gratia irresistibilis ist ebenso ausgeschlossen, wie eine von göttlicher Praescienz (der freien Handlungen) unabhängige Prädestination. Diese involvirt ein »ingens sacrilegium« (nämlich den Fatalismus), wenn auch vorbehalten bleiben muss, dass Gottes Wege unbegreiflich sind (ähnlich HILARIUS von Arles und schroffer, aber zugleich verlogen, der unbekannte Verf. des »Praedestinatus«, über dessen Ursprung noch ein Räthsel schwebt — die Vorstellung deckt sich ungefähr mit der des HIERONYMUS, ist als allgemeine Lehre unbedenklicher als die AUGUSTIN's, als Ausdruck der christlichen Selbstbeurtheilung ein Abfall von der Wahrheit). Die Vertheidiger A.'s, PROSPER und der unbekannte Verf. de rlibri II de vocatione gentium (milderer Augustinismus), brachten es zu keiner durchschlagenden Wirkung, obgleich der Papst CÖLESTIN ihre Gegner als vorwitzige Leute tadelte. In den letzten Jahr-

zehnten des 5. Jahrh. erhielt der Semipelagianismus an dem angesehensten Lehrer Südgalliens, Faustus von Reji, einem liebenswürdigen und milden Abt und Bischof, einen ausgezeichneten Vertreter, der sich ebenso gegen den Pelagius »pestifer« wie gegen den schweren Irrthum der Prädestination wandte (in der Schrift de gratia dei et humanae mentis libero arbitrio) und den streng augustinischen Presbyter Lucidus zum Widerruf bewegte, nachdem auf der Synode zu Arles (475) die Prädestinationslehre verurtheilt worden war. Faustus ist in seiner Lehre noch »mönchischer« als Cassian und minder von A. bestimmt. Implicite hat er schon die Lehre vom meritum de congruo et condigno vorgetragen. In der fides als Kenntniss und in den Anstrengungen des Willens sich zu bessern liegt ein von der gratia prima getragenes meritum, ihm wird die erlösende Gnade zu Theil, und sie wirkt nun mit dem Willen zusammen, so dass vollkommene merita entstehen.

Wie einst Pelagianismus und Nestorianismus, die innerlich verbunden sind, in ein gemeinsames Geschick gezogen wurden, so ist auch der Semipelagianismus in die christologische Controverse verwickelt worden und hat in ihr sein vorläufiges Ende gefunden. Die theopaschitisch lehrenden skythischen Mönche in Konstantinopel (s. Grundriss S. 167), welche in der Christologie den göttlichen Factor besonders betonten, klagten abendländische Theologen (Faustus) als Feinde der richtigen Christologie und als Gegner der Gnade an, sich auf den Boden A.'s stellend. Der Papst gab eine ausweichende Entscheidung, aber bei den aus Nordafrika nach Sardinien verbannten Bischöfen fanden die Mönche Bundesgenossen. Fulgentius von Ruspe schrieb um 520 gegen die Autorität des Faustus mehrere bedeutende Schriften, in denen der volle Augustinismus vertreten ist (Particularität der Gnade, praedestinatio ad poenam). Diese und die Lectüre der Predigten A.'s wirkten auch in Südgallien. Die Zeit verstand nur noch das Dilemma, entweder ist Augustin ein Ketzer oder ein heiliger Lehrer. Der große gallische Prediger, der sich ganz an Aug. gebildet hatte, Cäsarius von Arles († 542), beseitigte den südgallischen Widerspruch, der auf der Synode zu Valence laut wurde, wurde vom Papst unterstützt und brachte auf der kleinen Synode zu Oranges (529) die 25 »Capitel« zum Siege, die der Papst aus den Schriften A.'s und Prosper's gezogen und als die Lehre der alten Väter den Südgalliern übersandt hatte. Wenige in Südgallien unterstützten Cäsarius (Avitus von Vienne † 523); aber die meisten Bischöfe waren wohl nicht mehr im Stande, der Streitfrage zu folgen. Die Billigung des Papstes Bonifaz II. verstärkte das Ansehen der Beschlüsse von Oranges, die vom Tridentinum eingehend berücksichtigt worden sind. Die Capitel sind

augustinisch; aber es fehlt die Prädestination, und der innerliche Gnadenprocess, auf den für A. doch der Hauptnachdruck fiel, ist nicht gebührend gewürdigt. Die gratia praeveniens ist unzweideutig gelehrt, weil die mönchische Anschauung von der Unreinheit der Ehe der stricten Fassung der Erbsünde und damit der Gnadenlehre zu gute kam. Aber sonst ist die Lehre in Wahrheit ein Augustinismus ohne AUGUSTIN oder konnte doch leicht so verstanden werden, d. h. die vulgärkatholischen Anschauungen von der äußerlichen Gnade und von den Werken konnten und sollten sich neben ihr behaupten.

2. Gregor der Große (590—604).

Rom hat den Formeln des Augustinismus schließlich zum Siege verholfen, trotzdem sich seine Bischöfe im 6. Jahrh. weit von ihm entfernten. Der durch seine Persönlichkeit (Mönch), durch Briefe, Schriften (Regula pastoralis, Dialogi, Expos. in JOB seu Moralia, Homil. in EZECH.) und liturgische Reformen einflussreichste Papst, GREGOR I., hat unter der Hülle augustinischer Worte den vulgär katholischen Typus, aber durch superstitiöse Elemente verstärkt, wieder zum Ausdruck gebracht und die alte abendländische Auffassung der Religion als einer Rechtsordnung ans Licht gestellt. Das Mirakel wurde das Kennzeichen der Religion. Diese lebt unter Engeln, Teufeln, Sacramenten, Opfern, Bußordnungen, Sündenstrafen, Furcht und Hoffnung, aber nicht in dem sicheren Vertrauen auf Gott in Christus und in der Liebe. Hat GREGOR für seine Person sich auch noch in augustinischen Gedanken bewegt und zeigt er in seiner Weise Gerechtigkeit, Milde und Freiheit, so bezeugt eben das buntscheckige Gemenge seiner Theologie, dass sich selbst der Beste damals der religiösen Barbarei nicht zu entziehen vermochte, in welche die Antike sich auflöste. GREGOR wurde in der Folgezeit mehr gelesen und höher gepriesen als AUGUSTIN. Er hat fast ein halbes Jahrtausend die Dogmengeschichte im Abendland ohne Rivalen beherrscht und beherrscht im Grunde den Katholicismus noch eben. Neues hat er freilich nicht geschaffen; aber durch die Art, wie er die verschiedenen Lehren und Kirchengebräuche accentuirt und die Religion zweiter Ordnung in die Theologie übergeführt hat, hat er den vulgären Typus des romanischen Katholicismus geschaffen. Vornehmlich ist Folgendes zu nennen: 1) Er reproducirt die werthvollsten Gedankenreihen A.'s über die innerliche Wirkung und Aneignung der Gnade z. Th. sogar selbständig, auch dem Worte (verbum fidei) eine große Bedeutung beilegend, aber er hat allen Stufen des augustinischen ordo salutis eine semipelagianische

Wendung gegeben, da er das liberum arbitrium als einen der Gnade coordinirten Factor auffasst (»nosmet ipsos liberare dicimur, quia liberanti nos domino consentimus«); 2) er hat die Bedeutung des Todes Christi vielleicht lebhafter als A. empfunden, aber unter den verschiedenen Gesichtspunkten, unter die er ihn stellt, wiegen die apokryphen vor: durch Christi Tod ist der Teufel überwunden, nachdem er geprellt worden; im Abendmahl wiederholt sich das Opfer Christi thatsächlich (hier ist Gregor's Lehre besonders maßgebend geworden), und damit rückt ein eingebildetes Opfer an die Stelle des geschichtlichen; aber auch sonst erscheint der geschichtliche Christus verdrängt, nämlich durch sein eigenes »meritum«, welches als die Leistung eines sündlosen Lebens und h. Sterbens von ihm abgetrennt wird, ein dingliches Gut, Jedermann nöthig, um den zürnenden Gott zu befriedigen, in seinem Werthe für den Einzelnen aber ein ganz unsicherer Schatz; 3) mit dieser Auffassung von der Intercession des meritum Christi hat Gregor die bisher unsicheren Gedanken über die Intercession der Heiligen und die Dienste der Engel verbunden und auf die Höhe der »Theologie« erhoben. Die heidnische Superstition, welche Halbgötter und Götterreihen brauchte und zu den heiligen Körpern der Märtyrer ihre Zuflucht nahm, hat er legitimirt, die Verdienste Christi und der Heiligen zusammenknüpfend, die Erzengel, Engel und Schutzengel klassificirend und empfehlend, die schlimme Praxis durch die »Lehre« verfestigend; 4) Hierarch mehr in der Praxis als in der Lehre, hat er doch die Gleichung von Kirche und civitas dei streng gezogen, denn er lebte in einer Zeit, wo nichts anderes Werthvolles vorhanden war als die Kirche. Er feierte sie als die congregatio sanctorum, aber in Wahrheit war ihm diese eine erziehende, das Schlimmste abwehrende Gnadenanstalt; denn an ein höheres Ideal durften sich die Menschen damals nicht heranwagen. Der römische Bischof war ihm der Herr nur der sündigen Bischöfe (die Laien spielen überhaupt keine Rolle mehr), aber Sünder waren sie alle (»si qua culpa in episcopis invenitur, nescio quis Petri successori subiectus non sit; cum vero culpa non exigit, omnes secundum rationem humilitatis aequales sunt«); 5) Gregor weiß noch, was innerliche Gnadengaben und Tugenden sind, aber das ausgerottete römische Heidenthum hat doch andererseits in so vollkommener Weise auch ihm sein Inventar und seine religiöse Denkart überliefert, dass er alle religiösen Pflichten und Tugenden in statutarische, festumschriebene Ceremonien einkapselt, die z. Th. adoptirte altrömische Bräuche waren; auch hier hat er freilich nicht viel Neues geschaffen, sondern die römische »religio« sammt dem Abhub der Mysterien, die längst Bürgerrecht in der Kirche erlangt hatten, zu kirchlichen

Heilsordnungen ersten Ranges erhoben; 6) Gregor hat ein Gefühl für wahre Demuth, aber die Wendung, welche diese Tugend zur mönchischen »humilitas«, Selbstwegwerfung und zum geistlichen Selbstbetrug genommen hatte, hat er verstärkt: mit dem einfachen Sinn für Wahrheit erlosch auch der Sinn für Wahrhaftigkeit — es wurde Nacht; denn auch die Welt des Innenlebens, welche Augustin erhellt hatte, verdunkelte sich wieder; 7) am folgenschwersten sind Gregor's Ausführungen über die Buße geworden; in ihnen lebte seine Theologie, und man könnte sie vollständig von hier construiren. Der unerforschliche Gott ist der Vergelter und lässt keine Sünde ungestraft; in der Taufe hat er die Erbschuld nachgelassen, aber es gilt nun, durch Buße und gute Werke an der unterstützenden Hand der Gnade sich die Seligkeit zu schaffen. Unter den drei Stücken der Buße (conversio mentis, confessio oris, vindicta peccati) tritt factisch die abzuleistende Sündenstrafe als das wichtigste hervor. Erst bei Gregor ist die verhängnissvolle Umsetzung vollendet, dass die »satisfactiones«, die ursprünglich als sichere Bezeugung wahrer Reue galten, die satisfactorischen Sündenstrafen sind, denen man sich unterzieht, um die ewige Strafe zu vermeiden. Das Verdienst Christi und die Macht der Kirche scheint eben darin zu bestehen, dass ewige Strafen in zeitliche umgesetzt werden; diese zeitlichen aber werden wiederum durch die Intercession Christi und der Heiligen, durch Seelenmessen, Reliquien, Amulette etc. verkleinert, verkürzt oder verhindert. Was stets in der Religionsgeschichte sich gezeigt hat, dass, wo die Religion ihr Ziel von der Moral nimmt, sie unmoralisch wird, das zeigte sich auch hier. Im Obersatz herrscht die strenge Idee der Vergeltung, im Untersatz treiben alle möglichen Heilsmittel, z. Th. nicht einmal mit christlicher Etiquette, ihr Wesen, und im Schlusssatz regiert die Casuistik und die Angst. Längst kam man bei dieser Betrachtung mit dem Diesseits und der Zeit nicht mehr aus und durfte doch noch nicht in die Ewigkeit übergreifen — denn wer wäre dann für selig zu erachten?; aber erst Gregor hat das Fegfeuer in die Theologie sicher eingeführt, damit der Kirche eine ungeheure Provinz erobert, die Hölle weitergerückt und so der Unsicherheit einen neuen Trost, aber keine Ruhe verschafft.

Sechstes Capitel.

Geschichte des Dogmas in der Zeit der karolingischen Renaissance.

BACH, DG. des MA. 2 Bdd. 1873 f. REUTER, Gesch. d. relig. Aufklärung im MA. 2 Bdd. 1875 f. HAUCK, KGesch. Deutschlands 2 Bdd. 1887 f. SCHWANE, DG. d. mittleren Zt. 1882. SPIESS, Gesch. d. Unterrichtswesens i. Deutschl. bis z. Mitte d. 13. Jahrh. 1885. HATCH, Grundlegung d. Kirchenverfass. Westeuropas i. frühen MA., übers. v. HARNACK 1888.

CHLODWIGS Übertritt zum Christenthum und GREGORS Missionsunternehmen bei den Angelsachsen begründen die Geschichte der römisch-katholischen Kirche bei den Germanen. Im 7. Jahrh. erlischt der Arianismus; im 8. muss Rom den Schwerpunkt seiner Politik in die romanisch-germanischen Reiche verlegen. Das neubekehrte England und Deutschland wurden sofort römisch; PIPPIN und KARL der Große kamen dem Papst entgegen. Zunächst gewann der neue Weltstaat der Franken mehr als der Papst; aber bald zeigte es sich, dass dieser aus der Verbindung den höchsten Vortheil zog, nicht weil die Idee des christlichen Kaisers an sich weniger bedeutete als die des Nachfolgers Petri, sondern weil jene die Grundlage eines wirklichen Weltreiches erforderte, welches doch nur vorübergehend geschaffen werden konnte.

Das geistige Leben und die Theologie hat bis z. Z. KARL's d. Gr. keine fortschreitende Geschichte; die karolingische Epoche ist ein großer und in mancher Hinsicht verfehlter Versuch einer Renaissance der Antike, somit auch der Vätertheologie. Was von Theologie bis gegen d. J. 800 vorhanden ist, ist Compendium und Excerpt (ISIDOR v. SEVILLA, BEDA, später RABANUS), gewissermaßen Institution, wie die ganze Religion. Durch BEDA und ALCUIN wird AUGUSTIN wieder erweckt. Es war schon ein gewaltiger Fortschritt, dass man ihn wirklich wieder zu verstehen begann — z. Th. besser als GREGOR (ALCUIN, AGOBARD u. A.) —; aber als selbständiger Denker kann doch nur SCOTUS ERIGENA angesehen werden, dessen am AREOPAGITEN u. AUGUSTIN gebildeter mystischer Pantheismus (»de divisione naturae«) jedoch völlig wirkungslos blieb. Das Bildungsstreben des 9. Jahrh. war ein sehr respectables (s. die uns erhaltenen Handschriften). Es bemächtigte sich von England aus (THEODOR VON TARSUS, BEDA, ALCUIN) des Continents und erhielt durch die in Italien nie ganz erloschene Bildung Unterstützung. Aber in den großen Erschütterungen seit dem letzten Viertel des 9. Jahrh. schien Alles wieder zu versinken. Die dogmatischen Controversen des Zeitalters entspringen theils aus bisher verdeckten und nun wieder bestimmt gezogenen Consequenzen des Augustinismus, theils aus dem Verhältniss zum

Orient. Eine besondere Beachtung verdient die Fortbildung der Praxis und Theorie der Messe und Buße.

1a. Der adoptianische Streit.

HAUCK, a. a. O. II. GAMS, KGesch. Spaniens II.

Im Abendland war nach schweren Kämpfen die Christologie des 5. Concils zum Siege gekommen, und trotz des 6. Concils verdrängte die mystische, verkappt monophysitische Anschauung die streng chalcedonensische, da die superstitiösen Vorstellungen vom Abendmahl jene begünstigten. Spanien wurde von dieser Entwickelung weniger beeinflußt. In der mozarabischen Liturgie stand die augustinische Formel von der passio filii *adoptivi*. ELIPANDUS, der herrschsüchtige, von nationalem Stolz erfüllte Bischof von Toledo machte um 780 die alte Lehre geltend, dass Christus seiner menschlichen Natur nach filius dei adoptivus sei, die Erlösten also im vollen Sinne Brüder des Menschen Jesus. Wahrscheinlich wollte er eine von Rom unterschiedene Formel als Ausdruck der Orthodoxie, die nur in Spanien zu finden sei. Mit innerer Überzeugung und hoher Werthschätzung der menschlichen Person Jesu hat sie der Bischof FELIX von Neapel vertreten, der im Reiche KARL's saß (Lectüre antiochenischer Schriften ist wahrscheinlich). Nachdem in Spanien BEATUS und ETERIUS die Gegenlehre verfochten hatten, griffen die fränkischen Theologen, vor Allem ALCUIN, ein. Monophysiten und Nestorianer standen sich unter neuen Kappen gegenüber; KARL aber war der Anlass willkommen, sich als den Hüter der Orthodoxie und Herrn der Kirche zu erweisen. Der Adoptianismus wurde auf den Synoden zu Regensburg 792, Frankfurt 794, Aachen 799 verdammt, dem FELIX wiederholt der Widerruf abgepresst, das fränkische Spanien durch Theologie und sanfte Gewalt (Leidrad) zur Einheit des mystischen Glaubens zurückgerufen. Die Lehre des JOH. DAMASCENUS, welche die Menschennatur in Christus unpersönlich fasste und sie als die angenommene Natur des Logos mit ihm in völlige Einheit setzte, siegte auch im Abendland. Doch haben sich trotz der realistischen Abendmahlslehre, welche den geschichtlichen Christus verdrängte und einen feinen Monophysitismus forderte, augustinisch-adoptianische Gedanken bei den späteren Theologen des MA. erhalten.

1b. Der Prädestinationsstreit.

WIGGERS i. d. Z. f. h. Th. 1859. WEIZSÄCKER i. d. Jh. f. d. Th. 1859. Monographien über Hinkmar von v. NOORDEN u. SCHRÖRS.

Das herrschende Kirchensystem war semipelagianisch; aber im 9. Jahrh. wurde AUGUSTIN wieder eifrig studirt. Dass in der Krisis,

welche dadurch entstand, der Augustinismus trotz aller gut augustinischen Redensarten doch nicht wieder hergestellt wurde, ist ein Beweis für die Macht der Kirchenpraxis. Der Mönch Gottschalk von Orbais machte die Prädestinationslehre mit der Kraft Augustin's geltend, zugleich als die eigentliche Haupt- und Stammlehre, in ihr den Schlüssel für die Räthsel seines eigenen Lebens findend. Er verkündigte die praedestinatio gemina (ad vitam et ad mortem), meinte aber doch, dass Gott nur das Gute bestimmt, das Böse bloß vorhergewusst habe. Nicht was er sagte (Fulgentius und Isidor hatten nicht anders gelehrt), sondern wie er es der Kirche vorhielt, erweckte ihm Feinde. Er wurde zu Mainz 848 von Rabanus, zu Chiersey (849) von Hinkmar verurtheilt und als »miserabilis monachus« in Haft genommen, aus der er nie befreit worden ist, weil er jeden Widerruf verweigerte. Aber auf seine Seite traten die bedeutendsten Theologen, nicht sowohl um mit dem Augustinismus Ernst zu machen, als um Hinkmar Schwierigkeiten zu bereiten und die augustinischen »Worte« als Traditionalisten zu schützen. Namentlich aus dem Reiche Lothar's kam der Widerspruch gegen die Raban-Hinkmar'sche These, die Prädestination sei aus der Präscienz abzuleiten und auf die Heiligen zu beschränken. Hinkmar suchte sich gegen die Schaar der Alcuinschüler (Prudentius v. Troyes, Ratramnus, Lupus v. Ferrieres, Servatus Lupus, Remigius v. Lyon, die provençalischen Bischöfe) auf der Synode zu Chiersey 853 dadurch zu decken, dass er in den »Capiteln« dem Augustinismus große Concessionen machte, aber doch seine Lehre von einer Prädestination, dem universalen Heilswillen Gottes u. s. w. beibehielt. Es kommt in diesen objectiv und subjectiv unwahrhaftigen »Capiteln« das, um was es sich handelte, gar nicht mehr deutlich zum Ausdruck. Die, welche mit dem Munde den ganzen Augustinismus bekannten, meinten damals den halben, und die, welche, wie Hinkmar, Einiges unterschlugen, wollten ihn in Wahrheit gar nicht. Im Erzbisthum Sens und im südlichen Frankreich befriedigten die Beschlüsse von Chiersey nicht. Zu Valence 855 wurde die gemina praedestinatio proclamirt und überhaupt der Augustinismus verkündigt. Auf den großen Synoden der drei Reiche zu Savonières (859) und Toucy (860) wurde dann nicht sowohl eine Einigung erzielt, als vielmehr die Controverse durch Übereinkunft paralysirt. In Wahrheit siegte der Hinkmar'sche Lehrbegriff d. h. der Gregor's I. Die Lehren von dem Universalismus des Heilswillens Gottes, von der prompten und sicheren Wirksamkeit der Sacramente und von der Concurrenz des freien Willens blieben bestehen; die Prädestinationslehre

erschien wieder als ein decoratives Element der Theologie. Nur in dieser Gestalt war sie mit dem empirischen Kirchenthum vereinbar.

2. Der Streit über das filioque und über die Bilder.

HEFELE, Concil. Gesch. Bd. III. PICHLER, Gesch. d. kirchl. Trennung zwischen dem Orient u. Occident. 2 Bde. 1864 f.

Die augustinisch-spanische Formel »filioque« (s. Grundriss I S. 152) war im Frankenreich recipirt (s. die Synode von Gentilly 767) und wurde von den Theologen KARL's (libri Carolini; Alcuin, de process. s. s.) vertheidigt. Zu Aachen 809 beschloß die fränkische Kirche, dass das filioque in das Symbol gehöre. Dieser Beschluss war durch eine schwere Unbill provocirt, welche abendländische Pilger in Jerusalem zu erleiden hatten. Der Papst billigte zwar die spanisch-fränkische Lehre, verweigerte aber die Aufnahme des Stichworts in's Symbol. Erst im 10. Jahrh. scheint es Rom recipirt zu haben. Hat KARL die sich öffnende Kluft zwischen Orient und Occident durch das »filioque« erweitert und den Papst dabei nur zum halben Bundesgenossen gehabt, so entfernte er sich von der Orthodoxie des Orients noch mehr durch seine Ablehnung der Bilderverehrung, die doch auch der Papst guthieß. Die barbarische Tradition der fränkischen Kirche und ein augustinisches Element (bei KARL vielleicht auch ein aufklärerisches) bestimmten die Haltung der Abendländer. Zu Frankfurt 794 wurden die Bestimmungen des 7. Concils abgelehnt, jedoch auch die Beschlüsse der Synode von 754 verworfen. Das Selbstbewusstsein der fränkischen Kirche nahm die 6 ersten Concilien als Ausdruck des kirchlichen Alterthums hin, wollte sich aber auf modernen Concilien nichts von Byzanz vorschreiben lassen. Die »libri Carolini« halten den altkirchlichen Standpunkt fest: man will die Bilder nicht verehren, auch nicht stürmen, sondern fromm gebrauchen. Diese Haltung haben noch LUDWIG (Synode zu Paris 825) und HINKMAR eingenommen. Die Päpste bewahrten kluges Schweigen, und allmählich kam im Abendland von Rom aus auch die 7. bilderfreundliche Synode zur Anerkennung.

3. Die Fortbildung der Praxis und Theorie der Messe (des Abendmahlsdogmas) und der Buße.

BACH, a. a. O. I. RÜCKERT i. Hilgenfeld's Ztschr. 1858. REUTER, a. a. O. I. CHOISY, Paschase 1888. Geschichte d. Abendmahlslehre v. DIECKHOFF, EBRARD, KAHNIS. STEITZ, D. röm. Bußsacrament 1854.

Die Vorstellung des Bildes wurde in steigendem Maße vom Abendmahl ferngehalten; man lebte in einer Welt der Mirakel und der Sacra-

mente, um so größer musste die Neigung werden, den Inhalt des höchsten Sacraments ausschweifend zu schildern, um es aus der Masse des Heiligen hervorzuheben; die Christologie, welche den geschichtlichen Christus hinter der Einheit der »Naturen« verschwinden ließ, tendirte auf ein immer gegenwärtiges christologisches Mysterium, welches empfunden und genossen werden kann; die Messe galt als das Hauptstück und Compendium der Religion; die Vorstellung von Gottes Eigenschaften concentrirte sich mehr und mehr in der einen, dass er die allmächtige, wunderwirkende Willkühr ist — alle diese Momente wirkten zusammen, um das Ergebniss herbeizuführen: im Abendmahl ist der geschichtliche Leib Jesu Christi gegenwärtig; denn die Elemente werden in ihn verwandelt. Die Gleichung zwischen dem sacramentalen und dem wirklichen (geschichtlichen) Leibe Christi konnte um so leichter vollzogen werden, als man ja diesen selbst von dem Moment der Menschwerdung ab als einen von der Gottheit assumirten, pneumatischen (mysteriösen) betrachtete und ganz doketische Ansichten über ihn hegte, wie z. B. die Controverse über die Geburt Jesu aus Maria clauso utero beweist. Die neue Lehre vom Abendmahl wäre ohne Schwierigkeit im karolingischen Zeitalter formulirt worden, weil sie factisch bereits vorhanden war, hätte nicht das damals wieder aufgelebte Studium des Sacramentsbegriffs AUGUSTIN's und seiner spiritualistischen Abendmahlslehre hemmend eingewirkt. PASCHASIUS RADBERTUS, Abt zu Corbie, welcher die erste Monographie über das Abendmahl (de corpore et sanguine domini 831) geschrieben hat, war einerseits Augustiner und reproducirte mit wirklichem Verständniss und innerem Antheil die augustinische Lehre, dass die Handlung dem Glauben gehöre und eine geistliche Speisung darstelle; aber andererseits führte er sie in die realistische volksthümliche Lehre über, dass durch ein Allmachtswunder in jeder Messe die Elemente innerlich aber wirklich in den von Maria geborenen Leib umgewandelt und nun Gott als Opfer dargebracht werden. Äußerlich tritt in der Regel keine Veränderung ein, damit der Leib Christi nicht mit den Zähnen zerbissen werde. Gott schafft dieses Wunder, welches P. als Schöpfungswunder fasst; der Priester lässt nur die Aufforderung an Gott ergehen. Aber wenn auch die h. Speise nun wirklich der wahrhaftige Leib Christi selbst ist (der sinnenfällige Schein der Elemente ist das Symbol), so bleibt es doch dabei, dass nur die Gläubigen die geistliche Speisung zur Unsterblichkeit erhalten, nicht aber die Ungläubigen. PASCHASIUS hat weder die hierarchischen noch die »objectiven« Consequenzen der Wandelungslehre sämmtlich gezogen, sondern hat versucht, das Mirakel dem Glauben zuzuordnen. Er ist auch nicht in

erster Linie Theologe der Messe gewesen, sondern wollte Theologe im Sinn Augustin's und der griechischen Mystiker sein. Dennoch kam ihm ein unerwarteter Widerspruch. Rabanus sprach sich gegen diese Lehrfassung in einem Brief an Eigil aus, und Ratramnus, Mönch zu Corbie, fand in seiner Schrift an Karl den Kahlen (de corpore et sanguine domini), dass Paschasius dem »spirituale« Augustin's nicht gerecht geworden sei. Aber seine eigenen Ausführungen leiden an der altkirchlichen Unklarheit. Augenscheinlich will er, wie in dem Streit über den uterus clausus, als guter Augustiner das plumpe Allmachtswunder contra naturam beseitigen und auf das »spiritualiter geri« im Interesse des Glaubens allen Nachdruck legen; aber da auch er an dem Vorhandensein des corpus domini nach der Consecration nicht zweifelt, so muss er zwischen dem wirklichen Leib und dem Leib unterscheiden. Der geborene, gekreuzigte Leib ist nicht im Sacrament — das ist altkirchlich gedacht —, aber in dem Sacrament ist die Kraft des Leibes Christi als einer invisibilis substantia und insofern der pneumatische, nur dem Sinne der Gläubigen zugängliche Leib selbst. In einigen Ausführungen kam Ratramnus übrigens dem Paschasius noch mehr entgegen; doch ist die deutlichste Vorstellung die des »potentialiter creari in mysterio«; aber eben diese Vorstellung war den abergläubischen Zeitgenossen nicht mehr deutlich; sie wollten mehr als eine Glaubensrealität und eine Seelenspeise. Paschasius hatte das entscheidende Wort gesprochen. Die Schauer jeder Messe schienen es zu bestätigen und wurden selbst durch die Kraft der sicheren Formulirung der Lehre erhöht. Menschwerdung und Kreuzesopfer wiederholen sich in jeder Messe. Was reicht dann an diese heran? Man brauchte den alten Wortlaut der Messgebete nicht zu ändern, die, wenn sie von dem Opfer handelten, das Lobopfer betonten; denn wer merkte auf die Worte? Die Messe als Opferhandlung, in der der Gottmensch Gott dargebracht wurde, hatte aber ihre Spitze schon lange nicht mehr am Genuss, sondern an dem sündentilgenden und Übel wegschaffenden Vollzug. Sie war in das große Entsühnungsinstitut aufgenommen, und man häufte die Messen ohne Communion (Seelenmessen), um Gott zu besänftigen. Das uralte Element der Commemoration der Feiernden hatte sich besonders seit den Tagen Gregor's I. selbständig gemacht und die Communion gleichsam in eine zweite Feier verwandelt. Die erste Feier, die Messe, gehörte den Laien nur insofern, als sie eine besonders wirksame Form der Fürbitte der Kirche zur Erleichterung der Sündenstrafen darstellte. Dies war die allein deutliche Wirkung der Handlung — ein winziger, nur durch Summationen erheblicher Effect eines ungeheuren Mysteriums!

Die Messe war dem Bußinstitut untergeordnet; in diesem spielte sich das religiöse Leben ab. Die Strafe regierte die Welt und die Gewissen. Der Gottesbegriff der allmächtigen Willkühr, der Vergeltung und der Nachlassung, eine christliche Modificirung des altrömischen, war der herrschende. Er hatte die Vorstellung zur Folge, daß es auf Verdienste ankomme und auf Satisfactionen, um die durch die Sünde herbeigeführten, sich immer wiederholenden Contractbrüche zu compensiren. So hatte schon GREGOR I. gelehrt; aber diese Anschauung floss bei den germanischen Völkern mit ihren nationalen Rechtsvorstellungen und -bestimmungen zusammen. Da nun die abendländische Kirche nicht wie die morgenländische die Rechts- und Sittenpflege dem Staat allein überließ, vielmehr selbst erziehend und strafend eintrat, so entwickelte sich parallel dem Rechtsinstitut des Staats das Bußinstitut der Kirche. Die detailirte Ausbildung dieses Instituts war eine Folge der Übertragung der Bußdisciplin in den Klöstern auf die Weltgeistlichkeit und die Laien und ist von der iroschottischen resp. angelsächsischen Kirche ausgegangen.*) Aber in der Angst vor den Sündenstrafen, der Hölle und dem Fegfeuer sind die Laien der Praxis entgegengekommen und haben den Einfluss der Kirche auf den gesammten Bereich auch des privaten Lebens selbst herbeigeführt. Eine gewisse Vertiefung des Sündenbegriffs war die Folge: man suchte die Kirche auf, nicht nur der groben Sünden wegen, sondern auch um der »Sündenwurzeln« und der verborgenen Verfehlungen willen (Völlerei, geschlechtliche Lust, Habsucht, Zorn, Verstimmung, Angst und Widerwille des Herzens, Aufgeblasenheit, Stolz), die man nun auch für Todsünden hielt; allein jene Vertiefung wurde aufgewogen durch die abstumpfende Bereitschaft, sich stets als Sünder zu bekennen, und durch die Vorstellung, dass Fürbitten und Satisfactionen an sich die Kraft haben, die verdienten Strafen aufzuheben. In Wahrheit dachte man viel mehr an die Strafe und ihre Beseitigung als an die Sünde. Im karolingischen Zeitalter wurde die hierarchische Seite des Bußinstituts noch wenig entwickelt und auch die dogmatische Theorie blieb noch zurück; aber die Satisfactionen erfuhren eine neue Ausbildung im Zusammenhang mit der durch die freiwillige Beichte übernommenen Bußübung. 1) Zu den alten, mehr oder minder willkührlichen Bestimmungen in Bezug auf Auswahl und Dauer der compensirenden Strafen (Gebete, Almosen, lamentationes, zeitweiliger Ausschluss) treten in steigendem Maße Be-

---

*) WASSERSCHLEBEN, die irische Kanonensammlung, 2. Aufl., 1885. BRUNNER, Deutsche Rechtsgeschichte I. 1888.

stimmungen aus dem ATlichen Gesetz und den germanischen Rechtsordnungen. Jene hatten die Folge, dass die Ausmessung der Compensationsstrafen selbst in das Licht einer göttlichen Ordnung rückte, 2) die Compensationsmittel galten als Dinge, an denen Gott eine Freude habe, die also an sich, wenn keine Verfehlung vorliegt, Verdienste begründen; als das wirksamste musste der Opfertod Christi gelten; also war die Wiederholung dieses Todes (pretii copiositas mysterii passionis) das wirksamste und bequemste Mittel (Seelenmessen); daneben musste man sich der Heiligen versichern, denn ihre Intercessionen müssen wirksam sein, da Gott von ihnen nichts verlangen kann, sie ihm also werthvolle Geschenke zu bringen vermögen, 3) da die Bußleistungen einen dinglichen Werth vor Gott haben, so können sie vertauscht resp. bei reuiger Gesinnung verringert werden; hier besonders tritt die Kirche ein, indem sie solche Vertauschungen gütig anordnet; so entstand ein ganzes System von Nachlassungen, Vertauschungen und Ablösungen, zu dessen Aufbau das germanische Recht mitgewirkt hat (Entstehung der Ablässe; die Nachlassungen sind uralt), 4) ausser Vertauschung ist aber auch Stellvertretung möglich; hier hat das germanische Recht noch stärker eingewirkt; doch hat die Vorstellung an der Auffassung Christi und der Heiligen als Stellvertreter auch eine kirchliche Wurzel, 5) die ganze Auffassung hatte die Folge, dass man durch die Ableistung der Buße nicht sowohl Gott den Vater wiederzugewinnen, als vielmehr Gott dem Richter zu entfliehen begehrte! Diese seelenmörderische Praxis hat den Augustinismus vollends umgebogen; sie hat die Christologie schon z. Z. GREGOR's I. beeinflusst, und sie hat dann in der klassischen Zeit des MA. auf alle aus dem Alterthum stammenden Dogmen entscheidend eingewirkt und neue geschaffen.

Siebentes Capitel.

Geschichte des Dogmas im Zeitalter Clugnys, Anselm's und Bernhard's bis zum Ende des 12. Jahrhunderts.

REUTER a. a. O. v. EICKEN, Gesch. u. System d. MAlichen Weltanschauung 1887.

Durch das Bußinstitut war die Kirche die entscheidende Macht des Lebens in der abendländischen Kirche. Ein Aufschwung der Kirche musste daher der gesammten abendländischen Christenheit direct zu gut kommen. Dieser Aufschwung ist seit dem Ende des 10. Jahrhunderts eingetreten und hat bis zum 13. Jahrhundert fortgewirkt, in welchem die Herrschaft der Kirche und das System der

mittelalterlich kirchlichen Weltanschauung vollendet ist. Betrachtet man das Christenthum als Lehre, so erscheint das Mittelalter fast wie ein Anhang zur Geschichte der alten Kirche; betrachtet man es aber als Leben, so ist das alte Christenthum erst in der mittelalterlich-abendländischen Kirche zu voller Ausgestaltung gekommen. Im Alterthum standen der Kirche die Motive, Maßstäbe und Vorstellungen des antiken Lebens als Schranken gegenüber. Sie hat diese Schranken, wie die griechische Kirche zeigt, nie zu überwinden vermocht: das Mönchthum steht neben der Kirche, die Weltkirche ist die alte Welt mit christlicher Etiquette. Aber die abendländische Kirche des MA. hat die ihr eigenthümlichen Maßstäbe der mönchischen Askese und der Beherrschung des Diesseits durch das Jenseits viel sicherer durchzusetzen vermocht, weil sie nicht eine alte Kultur neben sich hatte. Allmählich ist sie so erstarkt, dass sie schliesslich auch den alten Feind, die aristotelische Wissenschaft, in ihren Dienst zu nehmen und zu einem Machtmittel umzuschaffen vermocht hat. Sie hat sich alle Elemente des Lebens und Wissens unterworfen. Die innere Kraft ihres Wirkens war die augustinisch-asketische Frömmigkeit, die in immer wiederholten Neubildungen des Mönchthums hervorbrach, die äussere war der römische Papst, der als Nachfolger Petri das Recht Christi und der römischen Cäsaren zugleich geltend machte.

1. Der Aufschwung der Frömmigkeit.

Harnack, d. Mönchthum 3. Aufl. 1886. Neander, d. h. Bernhard (hrsg. v. Deutsch 1889). Hüffer, d. h. Bernhard I 1886. Ritschl i. d. Stud. u. Krit. 1879 S. 317 f.

Von Quedlinburg (Mathilde) und Clugny ist der neue Aufschwung der Frömmigkeit ausgegangen; die gregorianischen Päpste, die neuen Congregationen und Bernhard haben ihn durchgesetzt; die Laien kamen ihm lebhafter entgegen als die Weltkleriker, an die er grössere Anforderungen stellte; in dem Kreuzzugs-Enthusiasmus und den unzähligen Klosterstiftungen stellt er sich am deutlichsten dar. Strenge Zucht in den Klöstern, mönchische Regulirung der Weltgeistlichkeit, Herrschaft der mönchisch regulirten Kirche über die Laienwelt, die Fürsten und Nationen — das waren die Ziele. Auf dieser Grundlage allein schien es möglich, ein wahrhaft christliches d. h. weltflüchtiges Leben zu erzeugen. Das ganze Diesseits soll dem Jenseits dienen: höchste Anspannung der Weltherrschaft der Kirche, um die vollkommenste Überwindung der Welt d. h. Weltflucht zu gewinnen. Freiheit von der Welt schien nur unter der Bedingung der Weltherrschaft mög-

lich. Auch solche Mönche haben sich von dieser Dialektik blenden lassen, die den Widerspruch zwischen dem Zweck und dem Mittel wohl fühlten und den directen Weg, Weltflucht durch Weltflucht zu verbreiten, für ihre Person vorzogen. Aber die Kirche war ja auch der Gottesstaat, nicht nur die individuelle Beseligung! Darum entflammten auch sie die Gemüter zum Kampf gegen simonistische Fürsten und weltsüchtige Kleriker. Um den Schmerzenszug der Weltverneinung vollkommen auszuprägen, dazu waren Germanen und Romanen noch zu jugendlich. Der gewaltthätige Charakterzug der Welteroberung verband sich mit ihm und schuf jene merkwürdige Stimmung, in welcher blitzartig Kraftgefühl und Demuth, Genusssucht und Verzicht, Grausamkeit und Sentimentalität wechselten. Man wollte nichts von dieser Welt, sondern nur den Himmel, und man wollte doch diese schöne Erde besitzen.

Der religiöse Individualismus wurde zunächst noch nicht entzündet (doch s. die Ketzereien, die schon im 11. Jahrhundert Eingang fanden, theils importirt aus dem Osten — Bogomilen —, theils spontan entstanden); wohl aber brachte man aus dem h. Lande, in welches man Kreuzzugsablässe mitnahm, Anschauungen zurück. Das Christusbild wurde wiedergewonnen, und die Frömmigkeit wurde durch die lebendigste Vorstellung von dem leidenden und sterbenden Erlöser belebt: man muss ihm auf allen Stufen des Leidenswegs folgen! Damit trat an die Stelle des ausgeschiedenen »Adoptianismus« doch wieder der Mensch Jesus in den Vordergrund, und die negative Askese erhielt eine positive Form und ein neues sicheres Ziel. Die Töne der Christusmystik, welche AUGUSTIN nur unsicher angeschlagen hatte, wurden zu einer hinreissenden Melodie. Neben den sacramentalen Christus trat — die Vermittelung bildete die »Buße« — das Bild des geschichtlichen, die Hoheit in der Demuth, die Unschuld in dem Strafleiden, das Leben in dem Tode. Es ist unermesslich, welche Wirkungen diese an dem »Ecce homo« neugestimmte Frömmigkeit gehabt und wie mannigfaltig sie sich entwickelt hat. Zu kräftiger und ergreifender Darstellung hat sie zuerst der h. BERNHARD gebracht, der das religiöse Genie des 12. Jahrhunderts und darum auch der Führer der Epoche gewesen ist — AUGUSTINUS redivivus, zugleich aber der gewaltigste Kirchenfürst. Soweit BERNHARD ein System der Contemplation darbietet und den Stufengang der Liebe (caritas und humilitas) bis zum Excess schildert, soweit hat er AUGUSTIN nacherlebt. Auch seine Sprache ist von der der Confessionen bestimmt. Aber in der passionirten Christusliebe ist er über AUGUSTIN hinausgeschritten. »Die Ehrfurcht vor dem,

was unter uns ist«, vor dem Leiden und der Demuth (Devotion), ist ihm aufgegangen, wie keinem Christen zuvor. Er verehrte Kreuz, Schmach und Tod als die Gestalt des Göttlichen, welches auf Erden erscheint. Das Studium des Hohenliedes und die Kreuzzugsbegeisterung führten ihn vor das Bild des gekreuzigten Heilandes als des Bräutigams der Seele. In dieses Bild versenkte er sich; in ihm strahlte ihm die Liebe und leuchtete ihm die Wahrheit leibhaftig. Die Sinnlichkeit der Anschauung der Wunden Christi verschmolz sich ihm mit der geistlichen Erhebung, die aber stets auf der Grundlage der kirchlichen Bussordnung ruhen sollte. BERNHARD hat die neuplatonischen Exercitien des Aufstiegs zu Gott mit der Betrachtung des gekreuzigten Erlösers verbunden und die Subjectivität der Christusmystik und -lyrik entfesselt. Diese Betrachtung hat ihn in seinen Sermonen über das Hohelied zu einer Selbstbeurtheilung geführt, die nicht selten die Höhe paulinischen und lutherischen Heilsglaubens gewinnt (»non modo iustus sed et beatus, cui non imputabit deus peccatum«). Aber andererseits hat auch er den Tribut aller Mystik bezahlen müssen, nicht nur sofern das Gefühl besonderer Erhebung mit dem der Verlassenheit abwechselte, sondern auch sofern er eine pantheistische Wendung nicht abzuwehren vermochte. Wie ORIGENES lehrte auch BERNHARD, dass man von dem Christus im Fleisch zu dem Christus κατὰ πνεῦμα aufsteigen müsse, dass das Geschichtliche eine Stufe sei. Aller Mystik ist in der Folgezeit dieser Zug geblieben; sie hat von BERNHARD, den man wie einen Propheten und Apostel verehrte, die Christuscontemplation gelernt; aber sie hat zugleich den pantheistischen Zug übernommen. Das »excedere et cum Christo esse« heißt, dass die Seele in den Armen des Bräutigams aufhört, ein eigenes Selbst zu sein. Wo aber die Seele in die Gottheit untergeht, da löst sich die Gottheit in das All-Eine auf.

Unermesslich ist die Bedeutung der neuen Christusanschauung für die Christologie gewesen. Man behielt das Schema der beiden Naturen freilich bei; aber in Wahrheit gab es neben dem sacramentalen Christus einen zweiten, den Menschen Jesus, dessen Gesinnung, Leiden und Thaten göttliches Leben darstellen und fortpflanzen. Er ist Vorbild und Kraft; auch sein Todesopfer ist das Opfer des Menschen, in welchem Gott war. So kam hier die augustinische, schon von AMBROSIUS angebahnte Vorstellung zu ihrer Vollendung. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ist diese neue Frömmigkeit (Liebe, Leiden, Demuth) eine gewaltige Kraft in der Kirche. Aber wie BERNHARD den Contrast zwischen der Welt des christlichfrommen Gefühls und der hierarchischen Politik der weltherrschenden

Kirche in sich selber darstellte, so haben auch die meisten Gläubigen in naiver Anhänglichkeit an die Kirche die Ideale der weltlichen Macht und der Demuth für vereinbar gehalten. Noch ist der große Bettler von Assisi nicht aufgetreten, dessen Erscheinung eine Krisis in dem Gewoge von Weltflucht und Weltherrschaft hervorrufen sollte; aber am Ende dss 12. Jahrhunderts umschwebten bereits zornige Flüche von »Häretikern« die Kirche, die in ihrer weltlichen Herrschaft und in der Veräußerlichung ihrer Gnadenspendungen die Züge des alten Babel erkannten, und BERNHARD selbst hat die Päpste gewarnt.

2. Zur Geschichte des kirchlichen Rechts.

v. SCHULTE, Gesch. der Quellen d. Kirchenrechts I u. II. HINSCHIUS, Kathol. Kirchenrecht. DENIFLE, Univers. d. MA. 1885. KAUFMANN, Geschichte d. deutschen Univ. I. 1888.

Was je einmal von Päpsten beansprucht worden, erscheint in der großen Fälschung Pseudoisidor's zusammengefasst und als uraltes päpstliches Recht dargestellt: die Unabhängigkeit der Kirche und ihrer Organe von den Laien und die päpstliche Herrschaft über die Bischöfe und die Nationalkirchen. Auf dieser pseudoisidorischen Grundlage bauten die Päpste der Folgezeit. Nicht um Theologie war es ihnen zu thun, sondern, als Römer, um die Ausbildung des Rechts, welches sie als ein göttliches für sich in Anspruch nahmen. In dem Streit zwischen Kaiser und Papst handelte es sich darum, wer der wirkliche Rector des Gottesstaats sein sollte und wem die Bischöfe zu unterstehen haben. Das reformirte Papstthum entwickelte sich unter den Impulsen Clugny's und GREGOR VII. zur autokratischen Macht in der Kirche und bildete demgemäß durch zahllose Decretalen seine Gesetzgebung aus, nachdem es sich in Rom selbst von den letzten Resten älterer Verfassungszustände befreit hatte. Verbündet mit den Besten des Zeitalters haben die Päpste des 12. Jahrhunderts, nachdem sie die Investitur erlangt, ein neues Kirchenrecht zu entwerfen begonnen. Die Decretalen traten neben die alten Kanones, ja neben die Beschlüsse der alten Concilien. Doch blieb strenggenommen ihr Ansehen noch schwankend.

Niemals hätte das Papstthum, indem es sich als jurisdictionelle Oberinstanz entwickelte, in der Kirche, die doch Glaubens- und Kultusgemeinschaft ist, die monarchische Leitung in Bezug auf Glaube und Sitte erlangen können, wäre nicht in unserer Periode die Verquickung von Dogma und Recht perfect geworden. Die Form des Dogmatischen trat in Rom selbst hinter der des Rechts (lex dei) vollständig

zurück, und die romanisch-germanischen Völker waren zunächst wehrlos; denn als römische Rechtsordnung war die Kirche einst zu ihnen gekommen. Die großen Päpste waren Mönche und Juristen. Die juristisch-wissenschaftliche Behandlung aller Functionen der Kirche wurde die höchste Aufgabe. Das Studium des Rechts übte einen ungeheuren Einfluss auf die denkende Betrachtung der Kirche in der ganzen Breite ihrer Existenz aus. Was sich früher aus zwingenden Verhältnissen heraus entwickelt hatte, die Kirche als Rechtsinstitut, wurde nun durch den Gedanken befestigt und ausgebaut. Der Geist der Jurisprudenz, der sich über den Glauben der Kirche lagerte, begann auch die überlieferten Dogmen sich unterzuordnen. Hier hat die Scholastik eine starke Wurzel; aber man darf nicht vergessen, dass von Tertullian her die abendländischen Dogmen für eine juristische Behandlung zubereitet waren, aus der sie z. Th. entstanden sind. Auf auctoritas und ratio gründet sich die Dialektik der Juristen. Es gehört mit zu den grossen Contrasten des MA.s — Bernhardinische Frömmigkeit und römisch-juristisches Denken! Auf diesem Wege sollte die Kirche zur Gerichtsstube, zum Kaufhaus und zur Räuberhöhle werden. Aber in unserer Epoche stand sie noch am Anfang dieser Entwickelung.

3. Der Aufschwung der Wissenschaft.

Geschichte der Philosophie v. Überweg, Erdmann, Stöckl. Gesch. der Logik v. Prantl Bd. II—IV. Reuter a. a. O. Nitzsch i. d. RE[2]. XIII S. 650 ff. Denifle, a. a. O. Kaufmann, a. a. O. Löwe, Kampf zwischen d. Nominal. u. Realism. 1876. Deutsch, P. Abälard 1883.

Scholastik ist die Wissenschaft des MA.'s. In ihr zeigt sich eine Kraftprobe des Denktriebes und eine Energie, alles Wirkliche und Werthvolle dem Gedanken unterzuordnen, wie vielleicht kein anderes Zeitalter eine solche bietet. Aber Scholastik ist allerdings Denken »aus der Mitte heraus«; denn wenn die Scholastiker auch überall auf die letzten Gründe zurückgingen, so sind diese nicht aus der Erfahrung und der wirklichen Geschichte gewonnen, obgleich die Erfahrung in steigendem Maße im Laufe der Entwickelung der MAlichen Wissenschaft berücksichtigt wurde. Auctoritas und ratio (dialektisch-deductive Methode) beherrschen die Scholastik, die sich von der alten Theologie darin unterscheidet, dass die Autorität des Dogmas und der Kirchenpraxis eine fester gefügte ist, und dass man in der zugehörigen Philosophie (der antiken) nicht mehr lebte, sondern sie von außen hinzubrachte. Ihre Grundvoraussetzung hat sie — wenigstens bis zur Zeit ihrer Auflösung — an der These, dass alle Dinge aus der Theologie zu verstehen, alle Dinge desshalb

4*

auch auf die **Theologie** zurückzuführen sind. Diese These setzt voraus, dass der Denker sich selbst in der vollen Abhängigkeit von Gott empfindet. Die Frömmigkeit ist also die Voraussetzung der MAlichen Wissenschaft. Im Wesen der MAlichen Frömmigkeit selbst liegt aber die zur Wissenschaft führende Contemplation begründet; denn Frömmigkeit ist die aus der stetigen Reflexion über die Beziehung der Seele auf Gott erzeugte, sich steigernde Erkenntniss. **Also ist die Scholastik, sofern sie alle Dinge von Gott ableitet und in ihm wieder zusammenfasst, bewusst gewordene und exponirte Frömmigkeit.** Eben desshalb ist sie in der Wurzel von der **Mystik** nicht verschieden; der Unterschied liegt nur darin, dass in der Scholastik die Erkenntniss der Welt in ihrer Beziehung zu Gott ein selbstständigeres, objectives Interesse gewinnt und die theologischen Lehren wo möglich bewiesen werden sollen, während in der Mystik die reflexive Abzweckung des Erkenntnissprocesses (zur Erhöhung der eigenen Frömmigkeit) stärker hervortritt. Auch wird in jener von der Dialektik in der Regel mehr Gebrauch gemacht, in dieser von der Intuition und den inneren Erlebnissen. Aber unbedenklich kann z. B. die Theologie des THOMAS ihrem Ausgangspunkt und Ziele nach auch als Mystik bezeichnet werden, und umgekehrt gab es Theologen, die man herkömmlich Mystiker nennt, die aber in der Stärke des Triebes, die Welt zu erkennen und die Kirchenlehre ordnend zu verstehen, den sog. Scholastikern nichts nachgaben. Nicht nur der Zweck ist derselbe (Mystik ist die Praxis der Scholastik), sondern auch die Mittel (das autoritative Dogma der Kirche, die geistliche Erfahrung, die überlieferte Philosophie) sind dieselben. Die Spannungen, welche sich anfangs in der mittelalterlichen Wissenschaft einstellten, sind desshalb auch beseitigt worden, nachdem man die Kunst gelernt hatte, die dialektische Methode dem überlieferten Dogma und dem Frömmigkeitsstreben unterzuordnen.

Das MA. hat von der alten Kirche die h. Schrift, das wesentlich fertige Dogma, die Theologie, welche zu diesem Dogma geführt hat, und einen Schatz klassischer, mit der Theologie lose zusammenhängender Litteratur und philosophisch-methodischer Lehren erhalten. In diesen Beigaben zum Dogma waren auch Elemente überliefert, welche dem Dogma feindlich waren, oder es doch bedrohten (der Neuplatonismus und Aristotelismus). In der Theologie des JOH. DAMASCENUS war der Versuch gemacht, alles Widerstrebende wissenschaftlich auszugleichen; aber dem Abendland konnte die Arbeit der Vermittelung dadurch nicht erspart werden. Im karolingischen Zeitalter waren seine Kräfte noch zu schwach, um mit den Capitalien selbständig zu arbeiten, die es ererbt hatte.

Einige Theologen lebten sich in AUGUSTIN ein — schon dieses Unternehmen hatte, wie wir gesehen haben, partielle Krisen zur Folge —, andere steckten sich in das fremde Gewand der klassischen Autoren; in den Schulen lernte man an den Schriften des BOETHIUS und ISIDOR die Anfänge der dialektischen Methode und einen schüchternen Gebrauch der ratio. Selbständig war, von SCOTUS ERIGENA abgesehen, kein Theologe. Wenn sie selbstbewusster werden, lehnen sie die Erkenntniss der Natur, des Teufels Buhlerin, und die Antike ab. Als formales Bildungsmittel konnten sie sie freilich nicht entbehren, und in steigendem Maße imponirte die Dialektik, d. h. jene Methode, welche zuerst Widersprüche aufdeckt, um sie dann zu lösen. Aus dem karolingischen Zeitalter läuft eine Kette wissenschaftlicher Überlieferung in gelehrten Schulen bis ins 11. Jahrh. Aber noch nicht GERBERT von Rheims brachte es zu epochemachender Wirkung, sondern erst die theologischen Dialektiker seit der Mitte des Jahrhunderts. Die philosophisch-theologische Hauptfrage der Zukunft ist schon damals erwogen worden, ob die Gattungsbegriffe über oder in den Dingen existiren, oder ob sie nur Abstractionen sind (BOETHIUS in Porphyr., Realismus und Nominalismus). Der kirchliche Instinct der Selbsterhaltung wandte sich dem Realismus zu, den die Mystik forderte. Als ROSCELLIN in Folge seines Nominalismus zum consequenten Tritheismus gekommen war, wurde mit diesem auch jene Denkweise als häretisch abgewiesen (1092). Mit großem Misstrauen wurden die Dialektiker im 11. Jahrh. betrachtet. In der That griffen sie häufig nicht nur den rohen Aberglauben und die barbarische Denkweise in der Religion an, sondern gefährdeten auch die Orthodoxie oder das, was man für Orthodoxie hielt. Aber »Aufklärer« waren sie nicht. Sieht man näher zu, so stehen auch die kühnsten auf dem Boden der Kirche oder sind doch mit hundert Fäden an ihn gebunden. Freilich alle Wissenschaft, auch die gebundenste, wird stets ein Element in sich schließen, durch welches sie den Glauben, der Ruhe begehrt, beleidigt; sie wird eine Frische und Freudigkeit zur Schau tragen, welche der Devotion als Keckheit erscheint; ja sie wird, auch wenn sie im Ausgangspunkt und im Ziele sich mit der Kirche Eins weiß, niemals einen negativen Zug verleugnen können, weil sie mit Recht immer finden wird, dass die Principien der Kirche in den concreten Ausprägungen des Lebens deteriorirt und durch Aberglauben und Wünsche entstellt sind. So war es auch damals; aber wie der Aufschwung der Wissenschaft eine Folge des Aufschwungs der Kirche gewesen ist, so hat auch die Kirche schließlich ihr eigenes Leben in der Theologie wiedererkannt.

In der Erhebung der Wissenschaft war ein Dreifaches gegeben:

1) die Vertiefung in die neuplatonisch-augustinischen Principien aller Theologie, 2) die erhöhte Virtuosität in der dialektischen Zergliederungskunst und der rationellen Beweisführung, 3) eine sich steigernde Beschäftigung mit den Kirchenvätern und den alten Philosophen. Die Gefahr jener Vertiefung war ein akosmistischer mystischer Pantheismus, und je naiver man dem Realismus huldigte, um so größer war die Gefahr; die Gefahr der Dialektik war die Auflösung des Dogmas statt der Beweisführung; die Gefahr des Umgangs mit den Alten war die Verflüchtigung des geschichtlichen Christenthums in den Kosmopolitismus, in eine bloße allgemeine Religionsphilosophie auf dem Boden der neutralisirten Geschichte. Eine eigentliche Philosophie neben der Theologie gab es bis zum Ende des 12. Jahrh. noch nicht; soweit etwas dem Ähnliches existirte, wurde es gefürchtet, und so geschah es, dass zunächst die sub 2) bemerkte Gefahr (BERENGAR und seine Freunde) am frühesten empfunden wurde. Die sub 1) markirte Gefahr wurde um so weniger bemerkt, als der größte Theologe vor THOMAS, ANSELM, dessen Orthodoxie über jedem Zweifel stand, sich höchst unbefangen in den neuplatonisch-augustinischen Principien bewegte. Vielleicht hätte er bereits die dialektische Wissenschaft, der er sich mit Virtuosität zu bedienen verstand, zu vollen Ehren gebracht und die Verträglichkeit der Mystik (meditatio) und Vernunft, des Autoritätsglaubens und der ratio, glaublich gemacht (credo, ut intelligam einerseits — rationabili necessitate intelligere esse oportere omnia illa, quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit andererseits), hätten nicht Schüler von ihm, wie WILH. VON CHAMPEAUX, bedenkliche Consequenzen des platonischen Realismus gezogen (die eine ruhende Substanz, das Erscheinende als Schein), und wäre nicht in ABÄLARD ein kühnes wissenschaftliches Talent aufgetreten, welches die Kirchenmänner abschrecken musste. ABÄLARD fehlt der Zug des Aufklärers nicht ganz; aber er ist mehr kühn als consequent gewesen, und sein »Rationalismus« hatte an der Anerkennung der Offenbarung seine Schranke. Aber dem bloßen Autoritätsglauben ist er — wenn auch längst nicht überall — doch entgegengetreten; er wollte wissen, was er glaubte, und er wollte zeigen, wie unsicher und widerspruchsvoll die uncontrolirte Orthodoxie und die für unfehlbar ausgegebene Überlieferung sei (»Sic et Non«). So hat er die Grundlagen des Glaubens in gleicher Weise ins Auge gefasst, wie die im Dogma sich darstellenden theologischen Spitzen. Seine Gegner, vor Allem BERNHARD, empfanden seine Trinitätslehre und die ganze Methode seiner Wissenschaft, die freilich bei ihm und den Schülern oftmals in formalistische Disputirkunst ausartete und mit unerträglichem Hochmuth gepaart war,

als fremd und häretisch; sie haben ihn desshalb verurtheilt. Sie merkten gar nicht, dass die bedenklichsten Sätze des kühnen Erneurers theils von den Kirchenvätern stammten, theils Consequenzen jener mystischen Gotteslehre waren, die sie selber theilten (so seine Geschichtsbetrachtung, die das geschichtliche Christenthum zu Gunsten der griechischen Philososophie zu neutralisiren scheint; vergl. Justin). Noch paradoxer ist es, dass gerade Abälard, indem er einerseits jene Consequenzen zog, andererseits eine Art von Conceptualismus an die Stelle des Realismus setzte, dem nüchternen Denken einen materiellen Einfluss auf die Betrachtung der Grundprincipien vergönnte, die pantheistischen Folgerungen der damaligen Orthodoxie beseitigte und so den Grund zu der klassischen Ausgestaltung der MAlichen conservativen Theologie gelegt hat. Das kirchliche Dogma forderte den Realismus, aber war denkend nicht zu halten unter der vollen Herrschaft der mystischen neuplatonischen Theologie. Es bedurfte der Herabstimmung des platonischen Hochflugs, also des »Aristotelismus«, wie man ihn damals verstand und wie er damals wirkte, nämlich als die Betrachtung der Dinge, nach der das Erscheinende und Creatürliche nicht die transitorische Ausgestaltung des Göttlichen ist, sondern der übernatürliche Gott als Schöpfer im eigentlichen Sinn des Wortes die Creatur hervorgerufen und mit Selbständigkeit begabt hat. Mit dieser Betrachtung hat Abälard wieder begonnen, und Manches, was zu seiner Zeit Widerspruch hervorrief, ist nachmals orthodox geworden. Doch es lag an ihm selbst, an den Fehlern seines Charakters, an der Unklarheit seiner Positionen und an manchen Heterodoxien, dass er nicht durchschlug. Er discreditirte bei Bernhard und den Mystikern die »Wissenschaft» so sehr, dass die nächste Generation der Theologen einen schweren Stand hatte. Es hätte nicht viel gefehlt, so wären die Sentenzen des Petrus Lombardus, die mit einer gewissen wissenschaftlichen Freiheit die patristische Tradition, Meinung neben Meinung, zusammenstellen und eine zweckmäßige Übersicht über die Lehre im Geiste der Kirche geben, verurtheilt worden (1164. 1179). Walther von St. Victor eiferte gegen ihn wie gegen Abälard. Aber die Aufgabe der Theologie, eine Übersicht über das ganze Gebiet der Dogmatik zu liefern und Alles durchzudenken, war, einmal gestellt, nicht mehr zu beseitigen, und in der Erledigung dieser Aufgabe kamen sich Abälardianer und Bernhardiner näher. Auch forderte der Verkehr mit Juden und Muhamedanern eine verständige Apologetik. Am meisten aber hat Hugo von St. Victor, der schon auf den Lombarden eingewirkt hat, für die Vereinigung der Richtungen gethan. Die neue Frömmigkeit, auch mit den allerneuesten Auflagen, Exercitien und Er-

bauungsmitteln, conflagrirte in der zweiten Hälfte des 12. Jahrh. allmählich, wenn auch noch nicht vollkommen, mit der dialektischen Wissenschaft. Dort wurde der naive Köhlerglaube, hier die Keckheit ausgeschaltet, mit der allerdings auch manche frische Erkenntniss verloren ging. Dies geschah unter den berauschenden Eindrücken der in Siegen strahlenden Kirche. Ihr Recht in Leben und Lehre wurde der würdigste Gegenstand der Erforschung und Darstellung. In diese Aufgabe verschmolz die andere, alle Dinge auf Gott zu beziehen und die Welterkenntniss als Theologie zu construiren. Doch erst im Laufe des 13. Jahrh. wird Patristik, Ekklesiastik, mystische Theologie und Aristotelismus in gewaltigen Systemen vereinigt. Die dogmatischen Werke des 12. Jahrh. tragen — vielleicht von HUGO's Arbeiten abgesehen — noch einen aggregirenden Charakter. Das Denken, wenn es mehr sein wollte, als Reproduction und Meditation, wurde noch immer beargwöhnt.

4. Arbeiten am Dogma.

Aus der Zahl der theologischen Zänkereien und der vereinzelten Verurtheilungen hebt sich der Streit mit BERENGAR über das Abendmahl und die neue Fassung der Versöhnungslehre durch ANSELM hervor. Nur sie bezeichnen einen Fortschritt in der Geschichte des Dogmas, welches in unserer Periode sonst nicht bereichert worden ist.

A. Der Berengar'sche Streit.

BACH, a. a. O. I. REUTER, a. a. O. SUDENDORF, Berengarius 1850. SCHWABE, Stud. z. Gesch. d. 2. Abendmahlsstreits 1887. SCHNITZLER, B. v. Tours 1890.

Der zweite Abendmahlsstreit hat neben dem theologischen auch ein philosophisches und kirchenpolitisches Interesse. Das Letztere mag hier auf sich beruhen. BERENGAR, der Schüler FULBERT's von Chartres, ist der erste Dialektiker, welcher voll Zuversicht zu seiner Kunst, die mit der Vernunft selbst identisch sei, sich gegen einen kirchlichen Aberglauben, der bereits nahezu ein Dogma war, wandte. Die Kritik an dem Abendmahlsdogma war aber bei der hervorragenden Stellung dieser Lehre eine Kritik an der herrschenden Kirchenlehre überhaupt. Nicht als negativer Aufklärer, sondern um die wahre Tradition der üblen Gewohnheit entgegenzusetzen, zugleich auch um sein Licht leuchten zu lassen, hat B. geschrieben (Zusammenfassung in der Schrift de sacra coena adv. Lanfrancum c. 1073) und Schule gemacht. Er sah in der herrschenden Wandelungslehre Unvernunft und erneuerte die augustinische Abendmahlslehre (wie RATRAMNUS, dessen Buch übrigens für das des SCOTUS ERIGENA galt und als solches zu Vercelli 1050 verurtheilt wurde),

um die λογικὴλατρεία wiederherzustellen und die barbarische Mysteriensucht zu bekämpfen. Mit einem Brief an LANFRANC eröffnete B. den Streit und zeigte, dass die Annahme einer leibhaftigen Verwandelung absurd sei, dass also die Worte Christi tropisch zu verstehen seien. Die rein symbolische Auffassung hat er nicht gelehrt, vielmehr signum und sacramentum, wie die Väter, in der h. Handlung anerkannt: ein Heiliges tritt durch die »conversio« hinzu, aber ein unsichtbares Element d. h. der ganze Christus; Brot und Wein werden nur beziehungsweise verändert. Die Gegenlehre streite mit der Vernunft, in welcher das göttliche Ebenbild beschlossen liegt; wer der »ineptia« huldigt, wirft somit sein göttliches Theil weg. B.'s Lehre wurde in seiner Abwesenheit zu Rom und Vercelli (1050) verdammt; er selbst wurde 1059 zu Rom zum Widerruf gezwungen und ließ sich herbei, ein vom Cardinal HUMBERT aufgesetztes Bekenntniss zu unterschreiben, welches zeigte, dass B. die herrschende Lehre nicht übertrieben hatte; denn in dem Bekenntniss hieß es, dass die Elemente nach der Consecration nicht nur Sacrament seien, sondern der wahre Leib Christi (sensualiter, non solum sacramento), der denn auch von den Zähnen der Gläubigen zerbissen werde. B., in den folgenden Jahren von einflussreichen römischen Freunden (HILDEBRAND) geschützt, hielt längere Zeit hindurch an sich, aber dann begann er den literarischen Streit auf's neue. Nun erst wurden die Hauptschriften geschrieben (LANFRANC, de corp. et sang. domini adv. B. c. 1069). GREGOR VII. beeilte sich nicht mit dem Ketzermachen; aber um sein eigenes Ansehen nicht zu schädigen, hat er schließlich (Rom 1079) B. zum zweiten Mal zur Unterwerfung gezwungen. Der Gelehrte war gebrochen, und seine Sache ging unter. Die Wandelungslehre des PASCHASIUS ist von den Gegnern B.'s weiter ausgebildet worden (manducatio infidelium; krasser Realismus); doch hat man in diesen Kreisen auch angefangen, die »Wissenschaft« auf das Dogma im Interesse der Kirche anzuwenden. Die rohen Vorstellungen wurden zurückgeschoben, der ganze Christus in der Handlung (in jeder Partikel) anerkannt (nicht blutige Stücke seines Leibes), der Unterschied von signum und sacramentum geltend gemacht, um die manducatio infidelium und fidelium zu unterscheiden (bes. wichtig GUITMUND v. AVERSA, de corp. et sang. Christi veritate in eucharistia). Auch die »wissenschaftlichen« Betrachtungen über Substanz und Accidentien wurden bereits angestellt, wodurch sich das rohe »sensualiter« von selbst corrigirte, während Einige freilich an eine Incorruptibilität der Accidentien der convertirten Substanzen dachten; ferner sind schüchterne Anfänge der Speculation über die Ubiquität der Substanz

des Leibes Christi bereits zu constatiren. Der Ausdruck »transsubstantiatio« ist zuerst bei HILDEBERT VON TOURS (Anfg. des 12. Jahrh.) nachweisbar; das letzte Argument blieb immer die allmächtige Willkühr Gottes. Als Dogma ist die Wandelungslehre auf dem Lateranconcil 1215 in dem neuen Glaubensbekenntniss ausgeprägt worden, welches vor der professio fidei Trident. das einflussreichste Symbol nach dem Nicänum gewesen ist. Die Abendmahlslehre ist hier sofort an die Trinität und Christologie angeschlossen. Damit ist auch im Symbol zum Ausdruck gekommen, dass sie mit diesen Lehren eine Einheit bildet, und zwar in der Gestalt der Wandelungslehre (»transsubstantiatis pane et vino«) und mit streng hierarchischer Zuspitzung. Daran reiht sich die Erwähnung der Taufe und der Buße (»per veram poenitentiam *semper* potest reparari«). Damit ist auch diese Entwickelung abgeschlossen und zugleich die zugehörige andere, dass ein jeder Christ vor dem *parochus* seine Sünden beichten muss (c. 21). Die Neuerung im Symbol (Combination der Abendmahlslehre mit Trinität und Christologie) ist die eigenste und kühnste That des MA.'s, die viel schwerer wiegt als das »filioque«. Andererseits aber zeigt das neue Symbol noch immer sehr deutlich, dass nur das alte Dogma wahrhaft Dogma ist, nicht die augustinischen Sätze über Sünde, Erbsünde, Gnade u. s. w. Das katholische Christenthum wird außer den altkirchlichen Dogmen durch die Lehren von den drei Sacramenten (Taufe, Buße und Abendmahl) constituirt. Das Übrige ist Dogma zweiter Ordnung, resp. kein Dogma. Dieser Zustand ist für die Folgezeit (bis zur Reformation) von höchstem Werthe.

B. Anselm's Satisfactionslehre und die Versöhnungslehren der Theologen des 12. Jahrh.

Gesch. d. Versöhnungslehre v. BAUR u. RITSCHL. HASSE, Anselm 2 Bde. 1852 f. CREMER i. d. Stud. u. Krit. 1880 S. 7 ff.

ANSELM hat in seiner Schrift »Cur deus homo« die strenge Nothwendigkeit (Vernünftigkeit) des Todes eines Gottmenschen zur Erlösung der sündigen Menschheit nachzuweisen gesucht (selbst bei AUGUSTIN finden sich Zweifel an der Nothwendigkeit) und dabei die Grundsätze der Bußpraxis (satisfactio congrua) zum Grundschema der Religion überhaupt erhoben. Hierin besteht seine epochemachende Bedeutung. Voraussetzung ist, dass die Sünde Schuld ist und zwar Schuld an Gott, dass die Schuldtilgung die Hauptsache im Werke Christi ist, dass das Kreuz Christi die Erlösung ist, und dass darum Gottes Gnade eben nichts anderes ist als das Werk Christi (AUGUSTIN zeigt hier noch Unsicherheiten).

In diesen Momenten liegt die evangelische Wahrheit der Anselmschen Ausführungen. Aber sie leiden an schweren Mängeln; denn indem sie nur das »Objective« ins Auge fassen, enthalten sie nicht den Nachweis der Wirklichkeit der Erlösung, sondern im Grunde nur den der Bedingungen für dieselbe (sie enthalten keine Versöhnungslehre); ferner fußen sie auf einer widerspruchsvollen Anschauung von Gottes Ehre, bringen die göttlichen Eigenschaften in eine unerträgliche Spannung, lassen Gott nicht als den Herrn und die allmächtige Liebe erscheinen, sondern als einen mächtigen Privatmann, der der Partner des Menschen ist, verkennen die Unverbrüchlichkeit des heiligen Sittengesetzes und desshalb das Strafleiden und lassen schließlich den Menschen durch Christus vom zornigen Gott erlöst und Gott durch Menschenopfer (!) befriedigt werden, ohne es deutlich zu machen, wie im Menschen selbst eine Umänderung seiner Gesinnung zu Stande kommt. Der große Augustiner und Dialektiker ANSELM wusste eben nicht, was Glaube ist, und meinte darum eine Erlösungslehre in streng nothwendigen Kategorien (zur Bekehrung von Juden und Heiden) geben zu können, ohne sich um die Begründung der Religion im Herzen d. h. um die Erweckung des Glaubens zu kümmern. Das heisst aber, die Religion ohne die Religion behandeln wollen; denn die Schöpfung des Glaubens ist die Religion. Die alte Zerspaltung des Problems in »objective« Erlösung und »subjective« Aneignung wirke auch hier, ja stärker als je früher; denn ANSELM hat das Hauptproblem energisch angefasst. Um so übler sind die bösen Folgen, die noch heute herrschen; denn ist das Problem in das »Objective« (dramatische Veranstaltung Gottes) und das »Subjective« zu zertheilen, so hat Gott auch im Christenthum nur die allgemeine Möglichkeit der wahren Religion durch den Tod Christi begründet, sie selbst aber muss sich der Einzelne, sei es allein oder mit hundert kleinen Helfern und Hülfsmitteln (die Kirche) schaffen. Wer diese Auffassung theilt, denkt katholisch, mag er sich auch einen lutherischen Christen nennen. ANSELM hat bei dem wichtigsten Problem, welches an die Spitze gestellt zu haben sein Verdienst ist, den falschen katholischen Gottesbegriff und die falsche altkatholische Auffassung der Religion, wie sie in der Bußpraxis längst zum Ausdruck gekommen waren, erst zu voller Klarheit gebracht. In diesem Sinne ist er ein Mitbegründer der katholischen Kirche, obgleich seine Theorie im Einzelnen — zu Gunsten einer noch bequemeren Kirchenpraxis — vielfach verlassen worden ist.

Seiner Überzeugung, dass man erst auf Autorität hin glauben müsse,

dann aber im Stande sei, den Glauben denknothwendig zu begründen, hat ANSELM in verschiedenen Schriften Ausdruck gegeben (»Monologium«, »Proslogium« über den Gottesbegriff; ontologischer Beweis). Aber erst in der dialogisch geschriebenen Schrift »Cur deus homo« hat er das Ganze der christlichen Religion, in einen Punkt zusammengefasst, einheitlich und logisch behandelt. Nach einer sehr bemerkenswerthen Einleitung, in der namentlich die alte Vorstellung von der Erlösung als Befriedigung der Rechtsansprüche des Teufels abgewiesen wird, stellt er den Obersatz auf, dass die vernünftige Creatur Gott die ihm gebührende Ehre durch die Sünde entzogen habe, sofern sie das, was diese Ehre fordert, die gehorsame Unterwürfigkeit, nicht mehr leiste. Da Gott seine Ehre nicht verlieren kann, und da außerdem Straflosigkeit eine allgemeine Unordnung im Reiche Gottes herbeiführen würde, so ist nur Rückerstattung (satisfactio) oder Strafe möglich. Auch die letztere wäre an sich angemessen, aber da sie nur in der Vernichtung, somit in dem Untergang des köstlichsten Werkes Gottes (der rationabilis creatura) bestehen könnte, lässt die Ehre Gottes sie nicht zu. Somit bleibt die satisfactio übrig, die sowohl Rückerstattung als Schmerzensgeld sein muss. Nun aber kann der Mensch diese nicht leisten; denn alles, was er Gott geben kann, ist ohnehin pflichtmäßig zu leisten, und außerdem ist die Schuld der Sünde unendlich groß, da schon der kleinste Ungehorsam eine unendliche Schuld zur Folge hat (»nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum«). Wie soll also der Mensch »totum quod deo abstulit« wieder herstellen, »ut sicut deus per illum perdidit, ita per illum recuperet«? Das vermag nur der Gottmensch; denn nur Gott kann etwas »de suo« darbringen, »quod maius est quam omne quod praeter deum est«, und der Mensch muss es bringen. Also ist eine Persönlichkeit gefordert, die zwei Naturen hat und freiwillig ihr gottmenschliches Leben Gott darbringen kann (Sündlosigkeit) und darbringt. Es muss sein Leben sein; denn nur dieses ist er nicht verpflichtet, Gott zu opfern; alles Übrige ist auch er, der sündlose, zu geben verpflichtet. Aber in diesem Opfer ist volle Satisfaction (»nullatenus seipsum potest homo magis dare deo, quam cum se morti tradit ad honorem illius«) enthalten, ja sein Werth ist ein unendlicher. Weil die kleinste Antastung dieses Lebens einen unendlich negativen Werth hat, so hat die freiwillige Hingabe einen unendlich positiven. Die acceptio mortis eines solchen Gottmenschen ist ein unendliches Gut für Gott (!), welches die Einbuße der Sünde weit übersteigt. Christus hat das Alles geleistet; sein freiwilliger Tod kann nur »in honorem dei« erfolgt sein; denn ein anderer Zweck lässt sich nicht finden. Für uns hat nun dieser

Tod die dreifache Folge, dass 1) die bisherige lastende Sündenschuld weggeräumt ist, dass 2) wir uns an diesem freiwilligen Tode ein kräftiges Beispiel nehmen können, und dass 3) Gott, indem er die Beschaffung der satisfactio auch als ein *meritum* des Gottmenschen anerkennt, uns dieses meritum zuwendet, da er Christo doch nichts geben kann. Nur unter der Bedingung dieser Zuwendung vermögen wir Nachahmer Christi zu werden. Diese letzte Wendung ist ein erfreulicher Versuch Anselm's, die Kraft der dramatischen Erlösungsveranstaltung in die Herzen überzuführen; aber er leidet an einer Unklarheit, die schon in der Bußpraxis herrschte. An sich sind satisfactio und meritum unvereinbar; denn eine und dieselbe Handlung kann entweder nur dieses oder jene sein (dieses, wenn zu einer überpflichtmäßigen Handlung kein Anlass gegeben war). Aber aus der Bußpraxis war man gewohnt, in den überpflichtmäßigen Leistungen, auch wenn sie zur Compensirung dienten, doch »Verdienste« zu erkennen. So hat Anselm denn auch die satisfactio Christi unter den Gesichtspunkt des meritum gestellt, welches fort und fort — auch nach Abschluss des eigentlichen Handels — Gott besänftigt und gütig stimmt. Anselm konnte das um so leichter, als er die Leistung Christi für größer hielt als das Gewicht der Sünde. An den Gedanken des meritum aber hat er, freilich mehr andeutungsweise, den subjectiven Effect der Handlung angeschlossen; im Rahmen der Vorstellung von der satisfactio hat er keinen Punkt gefunden, von dem aus er zum »Subjectiven« hätte übergehen können. Dennoch schloss er mit dem großen Bewusstsein, »per unius quaestionis solutionem quicquid in novo veterique testamento continetur« vernünftig erwiesen zu haben.

Anselm's Satisfactionstheorie ist in der Folgezeit nur unter Modificationen aufgenommen worden. Abälard machte von ihr keinen Gebrauch, sondern ging, wo er die Erlösung durch Christus behandelt (Comm. z. Römerbr.), auf das N. T. und die patristische Überlieferung zurück, den wichtigen Gedanken in den Vordergrund stellend, dass wir zu Gott zurückgeführt werden müssen (keine Umstimmung Gottes ist nöthig). Von vornherein bezieht er die Erlösung auf die Erwählten und lehrt desshalb, dass der Tod des Gottmenschen nur als Liebesthat gefasst werden dürfe, die unsere kalten Herzen entzündet; aber er giebt der Sache auch die Wendung, dass das Verdienst Christi als des Haupts der Gemeinde seinen Gliedern zu Gute komme; dieses Verdienst sei aber keine Summe bestimmter Leistungen, sondern die Christus einwohnende Fülle der Liebe gegen Gott. Christi Verdienst ist sein Liebesdienst, der sich in unablässiger Fürbitte fortsetzt; die Versöhnung ist die persönliche Gemeinschaft mit Christus. Von Ansprüchen des

Teufels an uns wollte ABÄLARD auch nichts wissen, und mit dem Gedanken der Nothwendigkeit eines blutigen Opfers für Gott lehnte er auch den Gedanken der logischen Nothwendigkeit des Kreuzestodes ab. Das Recht der Vorstellung eines Strafleidens ist auch ihm wie ANSELM verborgen geblieben. BERNHARD's Gedanken über die Versöhnung bleiben hinter denen ABÄLARD's zurück; er vermochte aber seine Christusliebe erbaulicher auszusprechen als dieser. In der Folgezeit wird die Vorstellung des Verdienstes Christi (nach ANSELM) die entscheidende. Sofern man über die satisfactio nachdachte, wurden die strengen Kategorien ANSELM's an verschiedenen Punkten gelockert. War doch auch in der Bußdisciplin alle Nothwendigkeit und alle »Quantität« unsicher! Übrigens hat sich der Lombarde damit begnügt, alle möglichen Gesichtspunkte, unter denen man den Tod Christi stellen kann, der Überlieferung gemäß aufzuführen, selbst den Teufelskauf sammt Täuschung, den Strafwerth, aber nicht die Satisfactionslehre, weil sie keine Tradition für sich hatte. Im Grunde aber war er Abälardianer (Verdienst, Erweckung der Gegenliebe). Nach ihm begann das Feilschen und Markten um den Werth der Sünde und den Werth des Verdienstes Christi.

Achtes Capitel.

Geschichte des Dogmas im Zeitalter der Bettelorden bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts.

Die Bedingungen, unter denen das Dogma in diesem Zeitraum gestanden hat, machten es als Rechtsordnung immer stabiler — wesshalb auch die Reformation vor dem alten Dogma Halt gemacht hat —, lösten es aber innerlich immer mehr auf, weil es die individuelle Frömmigkeit nicht mehr befriedigte und vor den neuen Erkenntnissen nicht Stand hielt.

1. Zur Geschichte der Frömmigkeit.

HASE, Franziskus 1856. MÜLLER, Anfänge d. Minoritenordens 1885. THODE, Franciskus 1885. MÜLLER, die Waldenser 1886; ferner die Arbeiten über die Joachimiten, Spiritualen, deutschen Mystiker (PREGER), Brüder vom gemeinsamen Leben, Husiten und die »Ketzer« des MA. DÖLLINGER, Beitr. z. Sectengesch. d. MA. 1890. Archiv f. Litt.- u. K.-Gesch. des MA. I ff. (besonders die Arbeiten DENIFLE's).

Die bernhardinische Frömmigkeit der Versenkung in das Leiden Christi wurde durch den h. FRANCISKUS zur Frömmigkeit der Nachfolge Christi ausgestaltet »in humilitate, caritate, obedientia«. Humilitas — das ist die vollkommene Armuth, und in der Art,

wie FRANCISKUS diese in seinem Leben zur Darstellung brachte und mit der überschwänglichsten Christusliebe verband, hat er ein unerschöpflich reiches, der verschiedensten individuellen Ausgestaltung fähiges, hohes Ideal der Christenheit vorgehalten, welches mächtig durchschlug, weil erst in ihm die katholische Frömmigkeit ihren klassischen Ausdruck erhielt. Zugleich war FRANCISKUS von einem wahrhaft apostolischen Missionstrieb und dem glühendsten Eifer, Herzen zu entzünden und der Christenheit in Liebe zu dienen, beseelt. Seine Predigt galt der einzelnen Seele und der Herstellung des apostolischen Lebens. In weiteren Kreisen sollte sie als erschütternde Bußpredigt wirken, und in dieser Hinsicht verwies FRANCISKUS die Gläubigen an die Kirche, deren treuester Sohn er war, obgleich ihre Bischöfe und Priester nicht dienten, sondern herrschten. Diesen Widerspruch hat er übersehen, nicht aber Andere, die ihm vorangegangen waren (Waldesier, Humiliaten) und bei ihren Bestrebungen, das apostolische Leben aufzurichten, die herrschende Kirche beargwöhnten und sich von ihr trennten. Die Bettelorden haben das Verdienst, einen grossen Strom erweckten und bewegten christlichen Lebens im Bett der Kirche erhalten zu haben; nicht wenige Wasser desselben flutheten bereits daneben, nahmen eine kirchenfeindliche Richtung, wühlten die alten apokalyptischen Gedanken wieder auf und sahen in der Kirche die grosse Babel, das nahe Gericht bald Gott bald dem Kaiser vorbehaltend. Ein kleiner Theil der Franciskaner hat mit ihnen gemeinsame Sache gemacht. Sie verbreiteten sich über Italien, Frankreich, Deutschland bis nach Böhmen und Brandenburg, hin und her verworrene häretische Gedanken hegend, in der Regel aber nur die Gewissen schärfend, religiöse Unruhe oder Selbständigkeit in der Form individueller asketischer Religiosität erweckend und die Autorität des Kirchenthums lockernd oder bekämpfend. Ein Laienchristenthum entwickelte sich in und neben der Kirche, in welchem der Trieb nach religiöser Selbständigkeit groß wurde; aber da Askese schliesslich immer ziellos ist und keine Seligkeit schaffen kann, so bedarf sie der Kirche, ihrer Autorität und ihrer Sakramente. Durch ein geheimes, aber sehr festes Band bleiben alle »Ketzer«, die das asketisch-evangelische Lebensideal auf ihre Fahne schreiben, mit der Kirche verbunden, deren Druck, Herrschaft und Weltsucht sie entfliehen wollen. Aus den Secten, den biblicistischen, apokalyptischen, waldesischen, husitischen hat sich nichts Dauerndes entwickelt. Sie waren wirklich »ketzerisch«; denn sie gehörten der

Kirche, der sie entfliehen wollten, doch an. Die zahlreichen frommen Bruderschaften, die sich entwickelten und im Rahmen der Kirche — wenn auch unter manchem Seufzen — blieben, zeigen, dass die große Kirche noch immer Elasticität genug besaß, um der »Armuth« und dem evangelischen Leben Raum zu lassen und die Bettelorden sich einzugliedern. Bald entmannte sie dieselben, und sie wurden ihre besten Stützen. Der individuellen Frömmigkeit der Laien, aufs festeste an den Beichtstuhl, die Sacramente, den Priester und den Papst gekettet, wurde in der Priesterkirche eine subalterne Existenz gestattet. So schlug sich die mittelalterliche Kirche mühsam durchs 14. und 15. Jahrh. durch. Was die Minoriten der Hierarchie an Opfer darbringen mussten, dafür haben sie sich gleichsam entschädigt durch die unerhörte Energie, mit der sie bei den Laien den Zwecken der weltherrschenden Kirche dienten. Die universalgeschichtliche Bedeutung der durch die Waldesier und die Bettelorden begründeten Bewegungen lässt sich nicht an neuen Lehren und Institutionen nachweisen, obgleich sie nicht ganz gefehlt haben, sondern sie liegt in der religiösen Erweckung und in der zum religiösen Individualismus führenden Unruhe, die sie erzeugt haben. Sofern sie den Einzelnen zum Nachsinnen über die Heilswahrheiten gebracht haben, sind die Bettelorden und die »vorreformatorischen« Bewegungen eine Vorstufe der Reformation geworden. Aber je mehr man die Religion in die Kreise des dritten Standes und der Laien überhaupt hineintrug, um so aufmerksamer wachte man über die Unversehrtheit des alten Dogmas, und die große Mehrzahl der Laien selbst wollte bei der Unsicherheit über das Maß der praktischen Aufgaben und über den rechten Zustand der empirischen Kirche im Dogma den festen Punkt verehren. —

Im Einzelnen kommt für die Zwecke der Dogmengeschichte bei dieser Verinnerlichung der Religion der Bund der Bettelorden mit der Mystik besonders in Betracht. Mystik ist die bewusste, reflektirende katholische Frömmigkeit, die eben durch Reflexion und Contemplation sich steigern will: der Katholicismus kennt nur sie oder die fides implicita. Das Muster stammt aus einer Combination AUGUSTIN's mit dem Areopagiten, belebt durch die bernhardinische Hingabe an Christus. Die Mystik hat viele Gestalten; aber sie ist national oder confessionell wenig unterschieden. Wie sie geschichtlich einen pantheistischen Ausgangspunkt hat, so hat sie auch ein pantheistisches (akosmistisches) Ziel. In dem Maße, als sie sich mehr oder weniger an den geschichtlichen Christus und die Anweisungen der Kirche

hält, tritt dieses Ziel minder stark oder stärker zu Tage; aber auch in den kirchlichsten Ausprägungen der Mystik fehlt jene Richtlinie nie ganz, die über den geschichtlichen Christus hinausweist: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott; Christus der Bruder; die Geburt Christi in jedem Gläubigen (der letztere Gedanke bald phantastisch, bald spirituell gedacht). Die Mystik hat gelehrt, dass die Religion Leben und Liebe sei, und sie hat von diesem hohen Gedanken aus das ganze Dogma bis in die Tiefen der Trinität hinein zu beleuchten, ja umzusetzen unternommen; sie hat individuelles religiöses Leben erzeugt, und die Bettelorden-Mystiker waren ihre größten Virtuosen. Aber weil sie den Fels des Glaubens nicht erkannt hat, hat sie nur Anweisungen zu einem progressus infinitus (zu Gott) zu geben vermocht, das stetige Gefühl eines sicheren Besitzes jedoch nicht aufkommen lassen.

Die Anweisungen der Mystik bewegen sich in dem Rahmen, dass die von Gott entfernte Seele durch Reinigung, Erleuchtung und wesenhafte Vereinigung zu Gott zurückkehren muss; sie muss »entbildet«, »gebildet« und »überbildet« werden. Mit der reichen und sicheren Anschauung des Erlebten haben die Mystiker geredet von der Einkehr in sich selber, von der Betrachtung der Außenwelt als eines Werkes Gottes, von der Armuth und Demuth, auf die sich die Seele stimmen muss. Auf allen Stufen haben viele Mystiker es verstanden, den ganzen kirchlichen Apparat der Heilsmittel (Sacramente, Sacramentalien) herbeizuziehen; denn, wie bei den Neuplatonikern, bildete auch bei den Mystikern die innerlichste geistige Frömmigkeit und der Cult der Idole keinen Gegensatz: das Sinnliche, auf dem der Schimmer einer h. Überlieferung liegt, ist das Zeichen und Pfand des Ewigen. Speciell das Bußsacrament spielte in der Regel bei der «Reinigung» eine große Rolle. Bei der «Erleuchtung» treten die bernhardinischen Contemplationen stark hervor. Neben höchst bedenklichen Anweisungen über die Nachahmung Christi finden sich auch evangelische Gedanken — die glaubensvolle Zuversicht auf Christus. Dabei wird hier jenes sich Versenken in die Liebe betont, aus dem sich eine hohe Steigerung des Innenlebens entwickelt hat, in welcher Renaissance und Reformation vorbereitet erscheinen. Bei der »wesenhaften Vereinigung» endlich erscheinen die methaphysischen Gedanken (Gott als das All-Eine, das Individuelle nichts; Gott die »abgründliche Substanz«, »die stille Stillheit« u. s. w.). Selbst der Normaldogmatiker THOMAS hat hier pantheistische Gedanken nicht verleugnet, die den Anstoß zur «ausbrüchigen» Frömmigkeit gegeben haben.

In neuerer Zeit ist von DENIFLE gezeigt worden, dass Meister ECKHART, der große, von der Kirche censurirte Mystiker, ganz von THOMAS abhängig gewesen ist. Aber so bedenklich diese Speculationen gewesen sind — gemeint war doch auch die höchste geistige Freiheit (s. z. B. die »deutsche Theologie«), die in der vollen Loslösung von der Welt in dem Gefühl des Überweltlichen errungen werden soll. In diesem Sinne haben namentlich die deutschen Mystiker von ECKHART ab gewirkt. Während die Romanen vor Allem durch Bußpredigten zu erschüttern suchten, haben sie die positive Aufgabe unternommen, die höchsten Ideen der damaligen Frömmigkeit in der Volkssprache in die Laienkreise zu tragen (TAULER, SEUSE u. s. w.) und die Gemüther durch Selbstzucht in der Welt der Liebe heimisch zu machen. Sie haben gelehrt (nach THOMAS), dass die Seele schon hier auf Erden Gott so in sich aufnehmen könne, dass sie im vollsten Sinn die visio seines Wesens genießt und bereits im Himmel weilt. Allerdings aber schlägt der Gedanke der völligen Hingabe an die Gottheit in den andern über, dass die Seele in sich selbst das Göttliche trägt und es als geistige Freiheit und Erhabenheit über alles Seiende und Denkbare zu entwickeln vermag. Die Anweisungen hiezu sind bald mehr intellectualistisch bestimmt, bald mehr quietistisch. Die thomistische Mystik hatte die augustinische Zuversicht, sich durch das Erkennen zu befreien und zu Gott aufzusteigen, die scotistische hatte diese Zuversicht nicht mehr und suchte durch Disciplinirung des Willens die höchste Stimmung zu erreichen: Willenseinheit mit Gott, Ergebung, Gelassenheit. Hierin war an sich ein Fortschritt in der Erkenntniss der evangelischen Frömmigkeit gegeben, der für die Reformation bedeutungsvoll war; aber gerade die Nominalisten (Scotisten) hatten eine klare und sichere Erkenntniss des göttlichen Willens verloren. Die Frage nach der certitudo salutis erscheint hier angebahnt, aber sie muss unbeantwortet bleiben, solange der Gottesbegriff über die Linie des Willkührlichen nicht hinausgeführt wird.

Nicht zu unterschätzen ist die Bedeutung der Mystik, namentlich der deutschen, auch in der Richtung auf die positive Ausgestaltung der Askese als werkthätige Bruderliebe. Die alten mönchischen Anweisungen wurden belebt durch die energische Mahnung zum Dienst am Nächsten. Die einfache Beziehung des Menschen zum Menschen, geheiligt durch das christliche Gebot der Liebe und durch den Frieden Gottes, trat aus all den überlieferten Corporationen und Kasten des MA.'s hervor und schickte sich an, sie zu sprengen. Auch hier ist der

Anbruch einer neuen Zeit zu spüren: die Mönche wurden activer, weltlicher — verwilderten freilich häufig dabei —, und die Laien wurden lebendiger und thätiger. In den halb weltlichen, halb geistlichen freien Vereinigungen pulsirte das Leben der Frömmigkeit. Die alten Orden wurden z. Th. nur künstlich am Leben erhalten und verloren ihr Ansehen. Bei den Angelsachsen und Tschechen, bisher von fremden Nationen unterdrückt und in Armuth erhalten, hat sich die neue Frömmigkeit mit einem politisch-nationalen Programm verbunden (wiclifitische und husitische Bewegung). Dieses hat sehr energisch auf Deutschland hinüber gewirkt, aber zu nationalen Reformbewegungen ist es in dem geduldigen und zersplitterten Deutschland nicht gekommen. Alles Socialrevolutionäre und Antihierarchische blieb vereinzelt, und selbst als sich die weltherrschende Kirche in Avignon prostituirt hatte und auf den Reformconcilien der Schrei der romanischen Nationen nach Besserung und Sicherstellung vor der schamlosen Finanzgewalt der Curie laut geworden war, da hat das deutsche Volk noch immer mit wenigen Ausnahmen Geduld bewahrt. Eine ungeheure Umwälzung, immer wieder aufgehalten, bereitete sich im 15. Jahrh. vor; aber sie schien lediglich den Institutionen, den politischen und den kirchlichen, zu drohen. Die Frömmigkeit tastete das alte Dogma, welches durch den Nominalismus vollends zur heiligen Reliquie geworden war, selten an. Sie kehrte sich wohl gegen die aus der schlimmen Kirchenpraxis abstrahirten neuen Lehren; aber sie selbst wollte nichts anderes sein als die alte kirchliche Frömmigkeit, und war auch im Grunde nichts anderes. Im 15. Jahrh. hat sich in Deutschland die Mystik abgeklärt. Die »Nachfolge Christi« des Thomas a Kempis ist ihr reinster Ausdruck; aber Reformatorisches im strengen Sinn kündigt sich in dem Büchlein nicht an. Das Reformatorische liegt nur in seinem Individualismus und in der Kraft, mit der es sich an jede Seele richtet.

2. Zur Geschichte des kirchlichen Rechts. Die Lehre von der Kirche.

In der Zeit von Gratian bis Innocenz III. gewann das päpstliche System die Herrschaft. Die ganze Decretalengesetzgebung von 1159—1320 ruht auf dem Gesetzbuche Gratian's, und die scholastische Theologie ordnete sich ihm unter. Citate aus den Kirchenvätern sind zu einem grossen Theil durch die Rechtsbücher vermittelt. Die Kirche, die doch in der Dogmatik noch immer die Gemeinde der Gläubigen (der Prädestinirten) sein soll, ist in Wahrheit die Hierarchie, der Papst der episcopus universalis. Auf kirchlichem Gebiet haben die deutschen

Könige diese Entwickelung gewähren lassen und sind mit für sie verantwortlich.

Die leitenden Gedanken in Bezug auf die Kirche, die jetzt erst endgiltig festgestellt wurden, waren folgende: 1) Die hierarchische Organisation ist der Kirche wesentlich, und in allen Beziehungen ist das Christenthum der Laien an die Vermittelung der Priester (rite ordinati) gebunden, die allein die kirchlichen Handlungen vollziehen können. 2) Die sacramentalen und jurisdictionellen Gewalten der Priester sind unabhängig von ihrer persönlichen Würdigkeit. 3) Die Kirche ist eine, mit einer von Christus stammenden Verfassung ausgerüstete sichtbare Gemeinschaft (auch als solche corpus Christi); sie hat eine doppelte potestas, nämlich spiritualis et temporalis. Durch beide ist sie, die bis zum Weltuntergang bleiben soll, den vergänglichen Staaten überlegen und übergeordnet. Ihr müssen desshalb alle Staaten und alle Einzelnen gehorsam sein (de necessitate salutis); ja auch über Ketzer und Heiden erstreckt sich die Gewalt der Kirche (Abschluss durch BONIFACIUS VIII.). 4) Der Kirche ist eine streng monarchische Verfassung in dem Stellvertreter Christi und Nachfolger Petri, dem Papste, gegeben. Was von der Hierarchie gilt, gilt in erster Linie von ihm, ja die übrigen Glieder der Hierarchie sind nur »in partem sollicitudinis« berufen. Er ist der episcopus universalis; ihm gehören daher die beiden Schwerter, und da der Christ die Heiligung nur in der Kirche erreichen kann, die Kirche aber die Hierarchie, die Hierarchie der Papst ist, so muss de necessitate salutis alle Welt dem Papste unterthan sein (Bulle »Unam sanctam«). In einer Kette von Fälschungen, die namentlich innerhalb der wiedererweckten Polemik gegen die Griechen (13. Jahrh.) entstanden sind, sind diese Grundsätze in das kirchliche Alterthum hinaufdatirt worden; aber sie sind doch erst streng formulirt worden (THOMAS AQUINAS), nachdem sie in der Praxis längst eingebürgert waren. Das neue Recht folgte der neuen Gewohnheit, die durch die Bettelorden verstärkt wurde; denn diese zerrütteten durch die besonderen Rechte, die sie erhielten, die aristokratischen, provincialen und localen Gewalten vollends und vollendeten den Sieg der päpstlichen Autokratie. Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit war das nothwendige Ergebniss dieser Entwickelung. Auch sie ist von THOMAS formulirt, aber noch nicht durchgesetzt worden; denn in diesem letzten Punkte reagirte das geschichtliche und das provincialkirchliche Bewusstsein (die Universität Paris; der Vorwurf gegen JOHANN XXII. als Häretiker). Um 1300 ist die ausschweifende Erhebung des Papstthums in der Litteratur auf dem Höhepunkt (AUGUSTINUS TRIUMPHUS, ALVARUS PELAGIUS), aber

seit c. 1330 erlahmt sie, um erst nach c. 120 Jahren wieder hervorzubrechen (Torquemada). In der Zwischenzeit wurde die neueste Entwickelung des Papstthums heftig, aber nicht glücklich bekämpft, erst in der ghibellinischen Litteratur und der mit ihr zeitweise verbundenen minoritischen (Occam), dann vom Standpunkt der Suprematie der Concilien. Nur vorübergehend war München der Sitz der Opposition und waren deutsche Schriftsteller an ihr betheiligt. Das eigentliche Land der Opposition war Frankreich, sein König, seine Bischöfe, ja die französische Nation. Diese allein behauptete die auf den Concilien errungene Freiheit (pragmatische Sanction von Bourges 1430); allein in dem Concordat v. 1517 gab sie auch hier der König Preis, um sich nach dem Beispiel anderer Fürsten mit dem Papst in die Landeskirche zu theilen. Die alte Tyrannei war um 1500 fast überall wieder aufgerichtet. Das Lateranconcil am Anfang des 16. Jahrh. sprach den Wünschen der Völker Hohn, als hätte man nie zu Constanz und Basel getagt.

Die neue Entwickelung des Kirchenbegriffs ist bis zur Mitte des 13. Jahrh. nicht durch die Theologie, sondern durch die Jurisprudenz zu Stande gekommen. Dies erklärt sich 1) aus dem mangelnden Interesse für die Theologie in Rom, 2) aus der Thatsache, daß die Theologen, wenn sie über die Kirche nachsannen, noch immer die Ausführungen Augustin's über die Kirche als societas fidelium (numerus electorum) wiederholten, so daß die späteren «ketzerischen» Meinungen über das Wesen der Kirche sich auch bei grossen Scholastikern finden. Erst seit der Mitte des 13. Jahrh. kümmerte sich die Theologie um den hierarchisch-papalen Kirchenbegriff der Juristen (Vorläufer: Hugo von St. Victor). Der Streit mit den Griechen, besonders seit dem Concil von Lyon 1274, gab dazu den Anlaß. Die Bedeutung des Thomas liegt darin, daß er zuerst den papalen Kirchenbegriff innerhalb der Dogmatik streng entwickelt, ihn aber zugleich kunstvoll mit dem augustinischen, von welchem Thomas ausgeht, verbunden hat. Thomas hält daran fest, daß die Kirche die Zahl der Erwählten sei; aber er zeigt, dass die Kirche als lehrgesetzliche Autorität und priesterliche Sacramentsanstalt das ausschließliche Organ ist, durch welches das Haupt der Kirche sich seine Glieder schafft. So vermag er das Neue mit dem Alten zu verknüpfen. Dennoch erhielt bis zur Reformation und über sie hinaus die ganze hierarchische und papale Theorie in der Dogmatik keine sichere Stelle; sie blieb römisches Decretalenrecht, wurde in der Praxis geübt und herrschte factisch in den Gemüthern durch die Sacraments-

lehre. Hier war in der That alles das als sicherer Besitz bereits untergebracht, was man von einer Formulirung des Kirchenbegriffs im hierarchischen Interesse nur erwarten konnte.

Eben desshalb ist aller Widerspruch gegen den römischen Kirchenbegriff, der in der letzten Hälfte des MA. so laut wurde, unwirksam geblieben, weil er ein Widerspruch aus der Mitte heraus war. Die Bedeutung des Glaubens für den Kirchenbegriff hat Niemand klar erkannt, und die letzte Abzweckung des ganzen religiösen Systems auf die visio et fruitio dei hat Niemand corrigirt. Der gemeinsame Boden der Vertreter des hierarchischen Kirchenbegriffs und ihrer Gegner war folgender: 1) die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die zur Anschauung Gottes gelangen sollen, der Prädestinirten, 2) da Niemand weiß, ob er zu dieser Gemeinschaft gehört, so muss er alle Heilsmittel fleissig gebrauchen, 3) diese Heilsmittel, die Sacramente, sind der empirischen Kirche gegeben und an die Priester gebunden, 4) sie haben den doppelten Zweck, erstlich auf das jenseitige Leben durch Incorporation in den Leib Christi vorzubereiten, sodann, da sie Kräfte des Glaubens und der Liebe sind, hier auf Erden das »bene vivere« zu erzeugen d. h. die Erfüllung des Gesetzes Christi zu bewirken, 5) da auf Erden die Erfüllung des Gesetzes Christi (in Armuth, Demuth und Gehorsam) die höchste Aufgabe ist, so ist das weltliche Leben, also auch der Staat, diesem Zweck untergeordnet, damit aber auch den Sacramenten und somit in irgend welchem Sinne auch der Kirche. Auf diesem gemeinsamen Boden bewegten sich alle Streitigkeiten über die Kirche und ihre Reform. Die Römlinge zogen die weiteren Consequenzen, dass die in der Sacramentsverwaltung und in der Befugniss der Kirche, das weltliche Leben sich unterzuordnen, gesetzte hierarchische Gliederung de necessitate salutis sei, liessen aber dann die sittliche Aufgabe, das Gesetz Christi wirklich zu erfüllen, hinter der mechanisch und hierarchisch ausgeübten Sacramentsverwaltung ganz zurücktreten, setzten damit den Begriff der Kirche als der Zahl der Prädestinirten (religiös) und der Gemeinschaft der nach dem Gesetz Christi Lebenden (sittlich) zu einer blossen Floskel herab und suchten die Gewähr für die Legitimität der Kirche in der strengsten Fassung des objectiven, im Papste gipfelnden Systems, an einem Punkte freilich — den Reordinationen — den geschlossenen Bau selbst gefährdend. Die Gegner dagegen geriethen auf »ketzerische« Meinungen, indem sie entweder 1) die hierarchische Gliederung bestritten, da diese über das Bischofsamt hinaus in der Schrift und alten Tradition keine Stütze habe, oder 2) die in dem Prädestinationsgedanken und in der Vorstellung von der Kirche als der Gemeinschaft der Christus-

nachahmer gesetzte religiöse und sittliche Idee übergreifen ließen über den Begriff der empirischen Kirche als der Sacramentsanstalt und rechtlichen Institution, und 3) desshalb die Priester, und damit die kirchlichen Autoritäten, an dem Gesetze Gottes (in donatistischer Weise) maßen, bevor sie ihnen das Recht einräumten, den Binde- und Löseschlüssel zu verwalten. Der Widerspruch aller sog. »vorreformatorischen« Secten und Männer wurzelt in diesen Thesen. Man konnte aus ihnen die scheinbar radicalste Antithese gegen das herrschende Kirchenthum entwickeln und hat sie entwickelt (Teufelskirche, Babel, Antichrist u. s. w.); aber das darf darüber nicht täuschen, dass die Gegner auf gemeinsamem Boden standen. Man ordnete die sittlichen Merkmale der Kirche den rechtlichen und »objectiven« über — das war gewiss ein segensreicher Fortschritt —, aber die Grundbegriffe (Kirche als sacramentale Anstalt, Nothwendigkeit des Priesterthums, fruitio dei als Zweck, Nichtachtung des bürgerlichen Lebens) blieben dieselben, und unter dem Titel der societas fidelium wurde in Wahrheit nur ein gesetzlich-moralistischer Kirchenbegriff aufgerichtet: die Kirche als die Summe derer, welche nach dem Gesetz Christi das apostolische Leben durchführen. Der Glaube wurde nur als ein Merkmal unter dem Begriff des Gesetzes befasst, und an die Stelle der Priestergebote trat die franciskanische Regel oder ein Biblicismus, dessen apokalyptischen und wilden Auswüchsen gegenüber man doch zum alten Dogma und zur Kirchentradition Zuflucht nehmen musste. Weder die Gemeinschaft der Gläubigen, noch eine »unsichtbare« Kirche, wie man fälschlich gemeint hat, schwebte den Reformern vor, sondern die alte Priester- und Sacramentskirche sollte veredelt werden durch Auflösung ihrer hierarchisch-monarchischen Verfassung, durch Aufhebung ihrer angemaßten politischen Befugnisse und durch strenge Sichtung ihrer Priester nach dem Maßstabe des Gesetzes Christi oder der Bibel. Unter diesen Bedingungen galt sie auch den Reformern als die sichtbare heilige Kirche, durch welche Gott seine Prädestination verwirklicht. Man erkannte nicht, dass die Durchführung der donatistischen These eine Unmöglichkeit sei, und dass diese Reformkirche immer wieder zur hierarchischen werden müsse.

Die Waldesier bestritten weder den katholischen Kultus noch die Sacramente und die hierarchische Verfassung an sich, sahen es aber als eine Todsünde an, dass die katholischen Geistlichen die Rechte der Nachfolger der Apostel ausübten, ohne das apostolische Leben auf sich zu nehmen, und protestirten gegen die umfangreiche Regierungsgewalt des Papstes und der Bischöfe. Die Joachimiten und ein Theil

der Minoriten haben mit dem gesetzlichen Element das apokalyptische verbunden. Auch hier handelte es sich gar nicht um die Sacramentsanstalt und das Priesterthum, sondern auch nur um die Berechtigung der hierarchischen Gliederung, die göttliche Einsetzung des Papstes und um die kirchliche Regierungsgewalt, die der Kirche im Namen der franciskanischen Anschauung abgesprochen wurde. Die Zuweisung der ganzen Rechtssphäre an den Staat war bei Vielen lediglich ein Ausdruck für die Verachtung dieser Sphäre. Die Pariser Professoren und ihr national-liberaler Anhang haben die pseudoisidorische und gregorianische Entwickelung des Papstthums und der Verfassung an der Wurzel angegriffen, aber doch vor Allem nur das päpstliche Finanzsystem lahm legen und die Schäden der Kirche durch einen Episkopalismus heilen wollen, der angesichts dessen, was die Kirche als römische Macht bereits war, als eine Utopie bezeichnet werden muss. WICLIF und HUS — dieser als kraftvoller Agitator im Sinne WICLIF's, aber ohne theologische Selbständigkeit — zeigen die reifste Ausgestaltung der Reformbewegungen des MA.: 1) haben sie nachgewiesen, dass die kultische und sacramentale Praxis überall durch Menschensatzungen beschwert und verfälscht sei (Ablass, Ohrenbeichte, absolute Schlüsselgewalt der Priester, manducatio infidelium, Heiligen-, Bilder-, Reliquiendienst, Privatmessen, Sacramentalien, WICLIF auch gegen Transsubstantiation); sie haben Schlichtheit, Verständlichkeit (Landessprache) und Geistigkeit des Cultus verlangt; 2) haben sie eine Reform der Hierarchie und der verweltlichten Bettelorden gefordert; sie müssen alle, der Papst voran, zum apostolischen Dienen zurückkehren; der Papst sei nur oberster Diener Christi, nicht Statthalter; alle Herrschaft habe aufzuhören; 3) haben sie den augustinisch-prädestinatianischen Kirchenbegriff, wie THOMAS, in den Vordergrund geschoben; aber während THOMAS, indem er den empirischen mit ihm verband, alles Sittliche nur durch das Medium der Sacramente in den Ansatz bringt, haben sie, ohne den Sacramenten ihre Bedeutung zu nehmen, doch den Gedanken, dass die empirische Kirche das Reich sein müsse, in welchem das Gesetz Christi herrscht, zum centralen erhoben. Das Gesetz Christi ist die wahre nota ecclesiae, lehrten sie; desshalb ist nach diesem Grundsatz auch das Recht des Priesterthums und die Art der Sacramentsverwaltung zu bestimmen. WICLIF bestritt somit das selbständige Recht des Klerus, Repräsentation der Kirche und Verwalter der Gnadenmittel zu sein, und machte es von der Beobachtung der lex Christi abhängig. Der »Glaube« wurde auch von WICLIF und HUS übersprungen. Indem sie sich mit aller Kraft gegen die Hierarchie wendeten und gegen die objectiv-rechtliche Be-

trachtung des Kirchensystems, setzten sie dem rechtlichen Kirchenbegriff den gesetzlichen gegenüber. Die »fides caritate formata« d. h. die Gesetzesbeobachtung giebt allein der Kirche die Legitimität. Soviel sie zur Verinnerlichung der Anschauung von der Kirche geleistet — der hierarchische Kirchenbegriff hatte dem ihrigen gegenüber doch ein, freilich deteriorirtes, Wahrheitsmoment: dass Gott seine Kirche auf Erden baut durch seine Gnade inmitten der Sünde, und dass Heiligkeit im religiösen Sinn kein Merkmal ist, das an einem gesetzlichen Maßstab erkannt werden kann. (Über den Kirchenbegriff des THOMAS und der Vorreformatoren s. GOTTSCHICK i. d. Ztschr. f. KGesch. Bd. VIII.)

3. Zur Geschichte der kirchlicheu Wissenenschaft.

Geschichten d. Philos. v. ERDMANN, ÜBERWEG-HEINZE, WINDELBAND, STÖCKL, BAUR, Vorles. üb. DG. 2. Bd. WERNER, Scholastik d. späteren MA. 3 Bde. 1881 ff. RITSCHL, Fides implicita 1890.

Der hohe Aufschwung der Wissenschaft seit dem Anfang des 13. Jahrh. ist bedingt 1) durch den großartigen Triumph der Kirche und des Papstthums seit INNOCENZ III., 2) durch die Erhebung der Frömmigkeit seit dem h. FRANCISKUS, 3) durch die Erweiterung und Bereicherung der allgemeinen Kultur uud die Entdeckung des wahren ARISTOTELES (Contact mit dem Orient; Vermittelung der griechischen Philosophie durch Araber und Juden; der supranaturalistische AVICENNA † 1037, der pantheistische AVERRHOES † 1198; MAIMONIDES' Einwirkung auf THOMAS u. A.). Die beiden neuen Großmächte, die Bettelorden und ARISTOTELES, haben sich ihren Platz in der Wissenschaft erst erkämpfen müssen; dieser siegte, als man erkannt hatte, dass er gegen einen excentrischen Realismus, der zum Pantheismus führte, die besten Dienste leistete. Der gemilderte Realismus entwickelte sich nun, der die Universalien »in re« erkannte, aber sie je nach Bedarf auch »ante« und »post rem« anzusetzen verstand.

Die neue Wissenschaft suchte, wie die ältere, alle Dinge durch Zurückführung auf Gott zu erklären; aber diese Zurückführung war gleichbedeutend mit der Unterwerfung aller Erkenntnisse unter die Autorität der Kirche. In gewissem Sinn war man im 13. Jahrh. noch gebundener als früher; denn nicht nur das alte Dogma (articuli fidei), sondern das gesammte Gebiet des kirchlichen Handelns galt als absolute Autorität, und die Voraussetzung, dass jede Autorität in Einzelfragen soviel wiege wie die ratio, kam nun erst zum vollkommensten Ausdruck. Die Bettelordentheologen haben den gesammten Bestand des Kirchenthums mit seinen neuesten Einrichtungen und Lehren »wissen-

schaftlich« gerechfertigt, auf einer und derselben Fläche mit dem »credo« und dem »intelligo« operirend. ANSELM hatte erstrebt, auf dem Boden der autoritativen Offenbarung ein rationales Gebäude aufzurichten; bei den Neueren war die Stilmischung in unbefangenster Weise Princip. Zwar wurde festgehalten, dass die Theologie eine speculative Wissenschaft sei, die in der visio dei gipfele; aber so groß war das Zutrauen zu der Kirche, dass man den speculativen Bau immerfort mit Sätzen der Autorität aufführte. Hieraus entwickelte sich die Einsicht, dass es eine natürliche und eine geoffenbarte Theologie gebe; aber man fasste sie in innigster Harmonie, die eine als Ergänzung und Vollendung der anderen, und man lebte der Zuversicht, dass das Ganze doch auch vor dem Forum der Vernunft haltbar sei. Die Fülle des zu bewältigenden Stoffs war unübersehbar, sowohl nach Seiten der Offenbarung (die ganze Bibel, die Lehre und Praxis der Kirche), als der Vernunft (ARISTOTELES). Dennoch schritt man von den »Sentenzen« zum System (»Summen«) vor: was die Kirche im Leben errungen, die Herrschaft über die Welt, sollte sich auch in ihrer Theologie spiegeln. Die neue Dogmatik ist die dialektisch-systematische Bearbeitung des kirchlichen Dogmas und des kirchlichen Handelns zu dem Zweck, es zu einem alles im höchsten Sinn Wissenswürdige umspannenden, einheitlichen System zu entfalten, es zu beweisen und so alle Kräfte des Verstandes und das gesammte Welterkennen der Kirche dienstbar zu machen. Mit diesem Zweck ist noch immer der andere subjective verbunden, zu Gott aufzusteigen und ihn zu geniessen. Aber die beiden Zwecke fallen nun zusammen: Erkenntniss der Kirchenlehre ist Gotteserkenntniss; denn die Kirche ist der gegenwärtige Christus. Dabei waren diese Scholastiker nicht Sklavenarbeiter der Kirche — im Gegentheil: bewusst suchten sie nur nach Erkenntniss für ihre Seele; aber sie athmeten nur in der Kirche. Der Bau, den sie aufführten, ist zusammengebrochen; aber auch ihre Arbeit war ein Fortschritt in der Geschichte der Wissenschaft.

Das Gesagte gilt von der vorscotistischen Scholastik, vor allem aber von THOMAS. Seine »Summa« ist charakterisirt 1) durch die Überzeugung, dass Religion und Theologie wesentlich s p e c u l a t i v e r (nicht praktischer) Art sind, dass sie also denkend angeeignet werden müssen, und dass schließlich kein Widerspruch entstehen kann zwischen Vernunft und Offenbarung, 2) durch strenges Festhalten an der augustinischen Lehre von Gott, der Prädestination, der Sünde und Gnade (nur auf den Gottesbegriff hat der aristotelische eingewirkt; die strenge Hervorhebung der h. Schrift als der einzig sicheren Offenbarung hat THOMAS auch von AUGUSTIN übernommen), 3) durch eine tief ein-

dringende Kenntniss des Aristoteles und durch umfangreiche Anwendung seiner Philosophie, soweit es der Augustinimus gestattet, 4) durch eine kühne Rechtfertigung der höchsten kirchlichen Ansprüche vermöge einer genialen Theorie vom Staat und einer wunderbar aufmerksamen Beobachtung der empirischen Tendenzen des päpstlichen Kirchen- und Staatssystems. Die weltgeschichtliche Bedeutung des THOMAS liegt in der Verbindung des AUGUSTIN und ARISTOTELES. Als Schüler Jenes ist er ein speculativer Denker voll Zuversicht, und doch finden sich schon bei ihm Keime zur Zerstörung der absoluten Theologie. Für das Ganze suchte er noch den Eindruck des absolut Giltigen und Bewiesenen aufrecht zu erhalten; im Einzelnen ist schon Arbiträres und Relatives hier und dort an die Stelle des Nothwendigen getreten, wie er denn auch die articuli fidei nicht mehr, wie ANSELM, rein rational deducirt*).

Aber der Kirche war auch mit dem streng Nothwendigen nicht in jeder Hinsicht gedient. Sie verlangt auch hier, dass à deux mains gespielt wird: sie will eine Theologie, welche die speculative Nothwendigkeit ihres Systems darthut, und sie will eine solche, welche die blinde Unterwerfung lehrt. THOMAS' Theologie allein konnte nicht genügen. Hatte sie doch bei aller Kirchlichkeit den Grundgedanken nicht verleugnet, dass Gott und die Seele, die Seele und Gott Alles ist. Aus dieser augustinisch-areopagitischen Haltung wird sich immer jene »Aftermystik« entwickeln, in welcher das Subject seine eigenen Wege zu gehen trachtet. Wo innere Ueberzeugung ist, ist auch Selbständigkeit. Es kam der Kirche zu Gut, dass die Theologie bald eine andere Richtung nahm. Sie wurde skeptisch in Bezug auf das »Allgemeine«, auf jene »Idee«, die »Substanz« sein soll. Unter dem fortgesetzten

---

*) Der Aufriss der Summa entspricht dem Grundgedanken von Gott: durch Gott zu Gott. Der 1. Theil (119 Quaest.) handelt von Gott und dem Ausgang der Dinge aus Gott, der 2. Th. 1. Abth. (114 Quaest.) von der allgemeinen Moral, der 2. Th. 2. Abth. (189 Quaest.) von der speciellen Moral unter dem Gesichtspunkt der Rückkehr der vernünftigen Creatur zu Gott, der 3. Theil, den THOMAS nicht mehr vollenden konnte, von Christus, den Sacramenten und der Eschatologie. Das Verfahren in jeder einzelnen Quaestio ist ein contradictorisches. Es kommen alle Gründe, die gegen die richtige Fassung der Lehre sprechen, zum Ausdruck (»difficultates«). Im Allgemeinen gilt der Grundsatz, dass das ganze System sich auf die Autorität der Offenbarung zu gründen habe; »utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandam fidem *(quia per hoc tolleretur meritum fidei)*, sed ad manifestandum aliqua alia, quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei.«

Studium des ARISTOTELES wurde die Causalität der Hauptbegriff an Stelle der Immanenz. Der wissenschaftliche Sinn erstarkte; das Einzelne in seiner concreten Ausprägung gewann das Interesse: der Wille regiert die Welt, der Wille Gottes und der Wille des Einzelnen, nicht eine unfassliche Substanz oder ein construirter Universalintellect. Die Vernunft erkennt die Causalitätenreihe und endet bei der Einsicht der Willkühr und des bloß Contingenten. Diesen ungeheuren Umschwung bezeichnet DUNS SCOTUS, der scharfsinnigste MA.liche Denker; aber erst seit OCCAM ist er vollendet.

Die Folge dieses Umschwungs aber war nicht der Protest gegen die Kirchenlehre mit ihren absoluten Sätzen oder der Versuch, sie auf ihre Grundlagen zu prüfen, sondern die Steigerung der Autorität der Kirche. Ihr schob man zu, was einst ratio und auctoritas im Bunde getragen hatten, nicht als Act der Verzweiflung, sondern als selbstverständlichen Act des Gehorsams. Protestirt hat erst der Socinianismus, die Grundlagen der Lehre geprüft der Protestantismus — der nachtridentinische Katholicismus hat die eingeschlagene Richtung weiter verfolgt: somit ist, indem der Nominalismus die Herrschaft antrat, der Boden für die spätere dreifaltige Entwickelung der Lehre gewonnen.

Der Nominalismus hat hohe Vorzüge: es ist ihm aufgegangen, dass die Religion etwas anderes ist als Erkenntniss und Philosophie, während THOMAS sich in Unklarheiten bewegte; er kennt die Bedeutung des Concreten gegenüber den Hohlheiten der Abstractionen (Grundlegung einer neuen Psychologie); er hat den Willen erkannt, auch in Gott dieses Moment hervorgehoben, die Persönlichkeit Gottes streng betont und somit der neuplatonischen Theosophie, die Gott und Welt vermischte, zunächst ein Ende bereitet; er hat die Positivität der historischen Religion sicherer erfasst — aber er hat mit der Zuversicht zu einem absoluten Wissen auch die Zuversicht zur Majestät des Sittengesetzes eingebüßt, damit den Gottesbegriff entleert und der Willkühr preisgegeben, und er hat in das »Positive«, unter das er sich beugte, die Kirche mitsammt ihrem ganzen Apparat eingerechnet — die Gebote des Religiösen und Sittlichen sind arbritär, aber die Gebote der Kirche sind absolut. Das souveräne Recht der Casuistik, in der Bußdisciplin, aber auch in der Dialektik der Thomisten bereits vorbereitet, hat er in der Dogmatik aufgerichtet: Alles in der Offenbarung beruht auf göttlicher Willkühr; daher vermag der Verstand höchstens das »conveniens« der Anordnungen nachzuweisen. Sofern er aber seine eigene Erkenntniss hat, giebt es eine doppelte Wahrheit, die religiöse

und die natürliche; jener unterwirft man sich, und darin eben besteht das Verdienst des Glaubens. In steigendem Maße, selbst vor dem Frivolen nicht zurückscheuend, hat der Nominalismus die Sufficienz der »fides implicita« bekannt; auch hier freilich hatte er an päpstlichen Decretalen Vorbilder. Hatte doch Innocenz IV. ausdrücklich gelehrt, für den Laien genüge es, an einen vergeltenden Gott zu glauben, im Übrigen sich der Kirchenlehre zu unterwerfen. Widersinn und Autorität wurden jetzt der Stempel der religiösen Wahrheit. Indem man sich von der Last speculativer Ungeheuerlichkeiten und täuschender »Denknothwendigkeiten« befreite, nahm man die furchtbare Last eines Glaubens auf sich, dessen Inhalt man selbst für willkührlich und undurchsichtig erklärte, den man also nur noch wie eine Uniform zu tragen vermochte.

Eng verbunden mit dieser Entwickelung war die andere, die allmähliche Ausmerzung des Augustinismus und die Zurückführung des römischen, nun durch Aristoteles bestätigten Moralismus. Das Gewicht der Schuld und die Kraft der Gnade wurden relative Größen. Aus dem Aristoteles lernte man, dass der Mensch durch seine Freiheit unabhängig vor Gott stehe, und da man Augustin's Lehre von den ersten und letzten Dingen abgethan hatte, so streifte man unter der Hülle seiner Worte auch seine Gnadenlehre ab. Alles in der Religion und Ethik wurde nur probabel, die Erlösung durch Christus selbst unter ganz unsichere Kategorien gestellt. Die Grundsätze einer weltbürgerlichen Religions- und Sittlichkeitsdiplomatie wurden auf die objective Religion und die subjective Religiosität angewandt. Die Heiligkeit Gottes erlosch: er ist nicht ganz streng, nicht ganz heilig. Der Glaube braucht nicht volle Hingabe zu sein, die Buße nicht vollkommene Reue, die Liebe nicht vollkommene Liebe. Überall genügt ein »gewisses Maß« (Aristoteles), und was fehlt, wird durch die Sacramente und die Kirchlichkeit ergänzt; denn die Offenberungsreligion ist geschenkt worden, um den Weg zum Himmel zu erleichtern, und die Kirche vermag allein anzugeben, welches »Maß« Gott genügt und welche zufälligen Verdienste ihn befriedigen. Das ist der »Aristotelismus« oder die »Vernunft« der nominalistischen Scholastiker, die Luther gehasst hat und welche die Jesuiten in der nachtridentinischen Zeit vollends in der Kirche eingebürgert haben.

Beim Ausgang des MA., ja schon im 14. Jahrh., rief dieser die Religion entleerende Nominalismus große Reactionen hervor, blieb aber doch auf den Universitäten herrschend. Nicht nur die Theologen des Dominikanerordens widersprachen ihm fort und fort, sondern auch außerhalb des Ordens brach eine augustinische Reaction hervor in

BRADWARDINA, WICLIF, HUS, WESEL, WESSEL u. s. w. Sie machten gegen den Pelagianismus Front, wenn sie auch den Sacramenten, der fides implicita und der Kirchenautorität einen weiten Spielraum ließen. Einen gewaltigen Bundesgenossen gegen den Nominalismus, der sich durch seine hohle Formalistik und Dialektik im 15. Jahrh. geradezu verächtlich machte, gewannn die augustinische Reaction an PLATO, der damals wieder ans Licht gebracht wurde. Ein neuer Geist ging von ihm und der wiederentdeckten Antike aus: er suchte die Erkenntniss des Lebendigen und nach Idealen, welche das Subject befreien und über die gemeine Welt erheben. In wilden Stürmen kündigte sich dieser neue Geist an und schien Anfangs die Christenheit mit dem Heidenthum zu bedrohen; aber die, welche die Renaissance am leuchtendsten vertraten (NICOLAUS VON KUS, ERASMUS u. A.), wollten nur das entgeistigte Kirchenthum und seine nichtige Wissenschaft abthun, aber die Kirche und das Dogma im letzten Grunde nicht gefährden. Die wiedergewonnene Zuversicht zu der erkennbaren Einheit aller Dinge und der kühne Schwung der Phantasie, begeistert durch die Antike und durch die neuen Welten, die man entdeckte, sie haben die neue Wissenschaft begründet. Nicht ist die nominalistische Wissenschaft durch Reinigung zur exacten geworden, sondern ein neuer Geist fuhr über die dürren Blätter der Scholastik und schöpfte Zuversicht und Kraft, auch der Natur ihre Geheimnisse abzugewinnen, aus den lebendigen, den ganzen Menschen erfassenden Speculationen PLATO's und aus dem Umgang mit dem Lebendigen.

Aber die Theologie hat doch zunächst keinen Vortheil davon gehabt. Sie wurde einfach bei Seite geschoben. Auch die christlichen Humanisten waren keine Theologen, sondern gelehrte Patristiker mit platonisch-franciskanischen Idealen, im besten Fall Augustiner. Zur Kirchenlehre hatte eigentlich Niemand mehr Zuversicht; aber durch den Sinn für das Originale, den die Renaissance erweckt hatte, wurde eine neue Theologie vorbereitet.

4. Die Ausprägung der Dogmatik in der Scholastik.

In der Scholastik des 13. Jahrh. erlangte die abendländische Kirche eine einheitliche, systematische Darstellung ihres Glaubens. Voraussetzungen waren 1) die h. Schrift und die Glaubenssätze der Concilien, 2) der Augustinismus, 3) die Entwickelung des Kirchenthums seit dem 9. Jahrh., 4) die aristotelische Philosophie. Der finis theologiae ist noch immer die individuelle Seligkeit im Jenseits; aber sofern die Sacramente, die diesem Zwecke dienen, als Liebeskräfte das Reich Christi auch auf Erden herstellen, war (schon seit AUGUSTIN) ein zweiter Zweckgedanke

in die Theologie gekommen: sie ist nicht nur Seelenspeise, sondern auch Ekklesiastik. Die beiden Zweckgedanken sind aber im Katholicismus nie ausgeglichen worden. In ihnen sind die Gnade und das Verdienst die beiden Centren der Curve der MAlichen Auffassung vom Christenthum.

Dogmen im strengen Sinn waren nur die alten articuli fidei; aber seitdem die Transsubstantiation als mit der Incarnation gegeben angeschaut wurde, war im Grunde das ganze sacramentale System auf die Höhe der absoluten Glaubenslehre gehoben. Die Abgrenzung zwischen Dogma und theologischem Lehrsatz wurde im Einzelnen ganz unsicher. Niemand konnte mehr angeben, was die Kirche eigentlich lehre, und diese selbst hat sich stets gehütet, den Bereich des nothwendigen Glaubens abzustecken.

Die Aufgabe der Scholastik war eine dreifache: 1) die alten articuli fidei wissenschaftlich zu bearbeiten und sie in die um das Sacrament und das Verdienst gezogene Linie einzustellen, 2) die Sacramentslehre auszugestalten, 3) die Principien des kirchlichen Handelns mit dem Augustinismus auszugleichen. Diesen Aufgaben hat sie in großartiger Weise genügt, ist aber dabei in eine Spannung mit der Frömmigkeit gerathen, die in steigendem Maße in der officiellen Theologie (der nominalistischen) nicht mehr ihren eigenen Ausdruck wiederfand (augustinische Reactionen) und sie desshalb bei Seite schob.

A. Die Bearbeitung der überlieferten articuli fidei.

1) Der augustinisch-areopagitische Gottesbegriff hat Anfangs die Theologie des MA. beherrscht (Begriff des nothwendigen Seins aus sich selbst; die Alles determinirende Substanz; virtuelles Sein Gottes in der Welt; ontologischer Beweis ANSELM's); aber dann wurde die pantheistische Gefahr (AMALRICH von Bena, DAVID von Dinanto) bemerkt. THOMAS hat den augustinischen und den aristotelischen Gottesbegriff zu verbinden gesucht. Gott ist absolute Substanz, selbstbewusstes Denken, actus purus; er ist von der Welt unterschieden (kosmologischer Beweis). Aber das lebhafteste Interesse hat doch auch noch THOMAS daran, die absolute Sufficienz und Nothwendigkeit in Gott zu betonen (in Gottes Selbstzweck ist die Welt eingeschlossen); denn nur das Nothwendige kann sicher erkannt werden; von der sichern Erkenntniss aber hängt die Seligkeit ab. Allein DUNS bestritt den Begriff eines nothwendigen Seins aus sich selbst, warf alle Gottesbeweise über den Haufen, leugnete auch, dass der göttliche Wille unter das Maß unserer ethischen »Denkgewohnheiten« gestellt werden könne, und fasste Gott lediglich als freien Willen mit unergründlichen Motiven resp. ohne dieselben (Will-

kühr). OCCAM stellte auch den Begriff des primum movens immobile in Abrede und erklärte den Monotheismus nur für probabilior als den Polytheismus. Der Gegensatz von Thomisten und Scotisten ist durch die verschiedene Vorstellung von der Stellung des Menschen zu Gott bestimmt. Jene sahen sie als Abhängigkeit an und erkannten in dem Guten das Wesen Gottes (Gott will etwas, weil es gut ist); diese trennten Gott und Creatur, fassten die letztere als selbständig, aber als göttlichen Geboten verpflichtet, die aus der Willkühr Gottes stammen (Etwas ist gut, weil Gott es will). Dort Prädestination, hier Willkühr. Die Theologie führte den Satz »pater in filio revelatus« wohl im Munde, aber achtete ihn nicht.

2. Die Ausbildung der Trinitätslehre gehörte, nachdem tritheistische (ROSCELLIN) und modalistische (ABÄLARD) Versuche abgewiesen waren, ganz der gelehrten Arbeit an. Der Thomismus musste nothwendig die Neigung zum Modalismus behalten (Verselbständigung der divina essentia und daher Quaternität wurde selbst dem Lombarden vorgeworfen), während die scotistische Schule die Personen scharf auseinanderhielt. In subtilen Untersuchungen wurde die Trinität ein Schulproblem. Die Behandlung bezeugte es, dass der Glaube des Abendlandes nicht in dieser überlieferten Lehre lebte.

3. Bei THOMAS finden sich noch Reste der pantheistischen Denkweise (Schöpfung als Actualisirung der göttlichen Ideen; alles was ist, besteht nur participatione dei; divina bonitas est finis rerum omnium, also kein selbständiger Weltzweck); aber doch hat schon er durch Einführung der aristotelischen Gedanken die Trennung von Gott und Creatur wesentlich vollzogen und den reinen Schöpfungsgedanken herzustellen versucht. In dem Streit über den Anfang der Welt spiegelten sich die Gegensätze. In der scotistischen Schule ist der Selbstzweck Gottes und der Zweck der Creaturen scharf geschieden worden. Das unermessliche Heer von Fragen über die Weltleitung, die Theodice u. s. w., welche die Scholastik wieder aufwarf, gehört der Geschichte der Theologie an. THOMAS nahm an, dass Gott alle Dinge immediate leite und auch die corruptiones rerum »quasi per accidens« bewirke (ORIGENES, AUGUSTIN); die Scotisten wollten nur von einer mittelbaren Leitung etwas wissen und bestritten die neuplatonische Lehre vom malum im Interesse Gottes und der Selbständigkeit des Menschen.

4. Mit einer »nota« gegen den »Nihilianismus« des Lombarden, der in Abrede stellte, dass Gott durch die Menschwerdung etwas geworden sei, ist die Zweinaturenlehre zu den grossen Scholastikern gekommen. Die Fassung des JOH. DAMASCENUS war die vorgeschriebene; aber die

hypostatische Union wurde wie ein Schulproblem behandelt. Die Thomisten fassten das Menschliche als Passives und Accidentelles und setzten im Grunde die monophysitische Anschauung fort; DUNS suchte die Menschheit Christi zu retten, dem menschlichen Erkennen Christi gewisse Grenzen zu stecken und auch der menschlichen individuellen Natur Christi Existenz beizulegen. Aber auf diesem Gebiet blieb der Thomismus siegreich. Praktisch machte man freilich nur im Abendmahlsdogma von dem christologischen Dogma Gebrauch, welches die späteste Scholastik (OCCAM) als nothwendig und vernünftig völlig auflöste (Gott hätte auch die natura asinina annehmen und uns so erretten können). Die Lehre vom Werke Christi wurzelte eben nicht in der Zweinaturenlehre, sondern in dem Gedanken des Verdienstes des sündlosen Menschen Jesus, dessen Leben göttlichen Werth hat (Christus passus est secundum carnem). Daneben wurde auch wieder der Gedanke der satisfactio (HALESIUS, ALBERTUS) hervorgeholt. THOMAS hat ihn bearbeitet, aber die Erlösung durch den Tod Christi nur für den schicklichsten Weg erklärt. Dieser Tod ist es, weil sich in ihm die Summe aller denkbaren Leiden darstellt, welche uns die Liebe Gottes zu Gemüth führt, uns ein Beispiel wird, uns von der Sünde abruft und als Motiv die Gegenliebe erweckt. Neben diesem Subjectiven betont THOMAS auch das Objective: hätte uns Gott sola voluntate erlöst, so hätte er uns nicht so viel zuwenden können; der Tod hat uns nicht nur die Freiheit von der Schuld, sondern auch die gratia iustificans und die gloria beatitudinis erworben. Ausserdem werden alle möglichen Gesichtspunkte beigebracht, unter denen der Tod Christi betrachtet werden kann. Als satisfactio ist er superabundans; denn für alle Satisfaction gilt die Regel, dass der Beleidigte die in ihr geschenkte Gabe mehr liebt als er die Beleidigung hasst (sacrificium acceptissimum). Dieser scheinbar richtige und würdige Gedanke wurde verhängnissvoll; offenbar verkennt auch THOMAS das Strafleiden und damit den vollen Ernst der Sünde. In der Lehre vom Verdienst soll die Wirklichkeit (nicht bloß die Möglichkeit) unserer Versöhnung durch den Tod Christi zum Ausdruck kommen. Mit Zurückschiebung der Zweinaturenlehre wird der Anselm'sche Gedanke weiter ausgeführt, dass das durch das freiwillige Leiden gewonnene Verdienst vom Haupte auf die Glieder übergeht: »caput et membra sunt quasi una persona mystica, et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet, sicut ad sua membra.« Doch wird sofort der Begriff des Glaubens durch den der Liebe ersetzt: »fides, per quam a peccato mundamur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato,

sed est fides formata per caritatem.« THOMAS hat zwischen der hypothetischen und der nothwendigen, der objectiven (möglichen) und subjectiven (wirklichen), der rationalen und irrationalen Erlösung geschwankt. DUNS zog die Consequenz der Satisfactionstheorie, indem er Alles auf die willkührliche »acceptatio« Gottes zurückführte. Die arbiträre Schätzung des Empfängers giebt der Satisfaction ihren Werth, wie auch sie allein die Größe der Beleidigung bestimmt. Der Tod Christi gilt soviel, als Gott ihn gelten ließ; jedenfalls ist die Vorstellung von »Unendlichem« abzuweisen; denn weder kann die Sünde endlicher Menschen, noch der Tod eines endlichen Menschen unendliches Gewicht haben; auch ist ein unendliches Verdienst ganz unnöthig, da der souveräne Wille Gottes declarirt, was vor ihm gut und verdienstlich ist. Desshalb hätte uns auch ein purus homo erlösen können; denn es bedurfte ja nur des ersten Anstoßes; das Übrige muss doch der selbständige Mensch leisten. DUNS bemüht sich zwar noch zu zeigen, dass der Tod Christi »schicklich« gewesen sei; aber dieser Nachweis hat keine rechte Bedeutung mehr: Christus ist gestorben, weil Gott es so gewollt hat. Alles »Nothwendige« und »Unendliche«, welches hier doch Ausdruck für das Göttliche ist, ist weggeräumt. Die prädestinirende Willkühr Gottes und die Werkgerechtigkeit regieren die Dogmatik. DUNS hat in Wahrheit die Erlösungslehre bereits zersetzt und die Gottheit Christi aufgehoben. Nur die Kirchenautorität hält sie in Geltung; fällt sie, so ist der Socinianismus da. Unter Anerkennung jener Autorität sind nominalistische Theologen in ihrer Dialektik bis zum Frivolen und Blasphemischen vorgeschritten. Doch stellte sich im 15. Jahrh. im Zusammenhang mit dem Augustinismus bei GERSON, WESSEL, selbst bei BIEL u. A. wieder eine ernstere Auffassung ein, und die bernhardinische Betrachtung des leidenden Christus ist im MA. nie untergegangen.

B. Die scholastische Sacramentslehre.

HAHN, L. v. d. Sacramenten 1864.

Die Unsicherheiten und Freiheiten der Scholastik in der Lehre vom Werk Christi erklären sich aus der Sicherheit, mit der sie in den Sacramenten das Heilsgut als ein gegenwärtiges betrachtete. Der Glaube und die Theologie lebten in den Sacramenten. Die augustinische Lehre wurde hier materiell und formell ausgebildet, jedoch das »verbum« noch mehr hinter das »sacramentum« zurückgeschoben; denn da neben der Erweckung von Glaube und Liebe als Gnade doch die alte Definition galt: »gratia nihil est aliud quam parti-

cipata similitudo divinae naturae«, so war im Grunde keine andere Form der Gnade denkbar als die magisch-sacramentale.

Die Sacramentslehre hat sich lange Zeit unter der Schwierigkeit entwickelt, dass die Zahl der Sacramente nicht feststand. Neben Taufe und Abendmahl gab es eine unbestimmte Menge h. Handlungen (vgl. noch BERNHARD). ABÄLARD und HUGO v. ST. VICTOR hoben die Confirmation, Ölung und Ehe hervor (Fünfzahl), ROBERT PULLUS Confirmation, Beichte und Ordination. Aus einer Combination ist, vielleicht im Kampf gegen die Katharer, die Siebenzahl enstanden (Sentenzenbuch ROLAND's), die der Lombarde als eine »Ansicht« vorgetragen hat. Noch auf den Concilien 1179 und 1215 hat sich die Zahl nicht durchgesetzt. Erst die großen Scholastiker haben sie zu Ehren gebracht, und erst zu Florenz 1439 erfolgte eine sichere kirchliche Erklärung (EUGEN IV., Bulle Exultate deo). Jedoch ist eine völlige Gleichstellung der sieben Sacramente nicht beabsichtigt (die Taufe und besonders das Abendmahl bleiben bevorzugt). Das »conveniens« der Siebenzahl und der Organismus der Sacramente, wie er das ganze Leben der Einzelnen und der Kirche umspannt, wurde ausführlich dargestellt. In der That ist die Schöpfung gerade dieser 7 Sacramente ein Meisterstück einer vielleicht unbewussten Politik.

HUGO hat die technische Bearbeitung der Lehre begonnen mit Beibehaltung der augustinischen Unterscheidung von sacramentum und res sacramenti und starker Betonung der physisch-geistlichen Gabe, welche wirklich eingeschlossen ist. Ihm folgend hat der Lombarde (IV, 1 B) definirt: »Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae dei et invisibilis gratiae forma, ut imaginem ipsius gerat et causa existat. Non ergo significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi (significandi gratia sind die ATlichen Einrichtungen getroffen)«. Doch sagt er nicht, dass die Sacramente die Gnade enthalten (HUGO), sondern ursächlich bewirken; auch fordert er nur ein signum als Grundlage, nicht wie HUGO ein corporale elementum. THOMAS mildert auch das »continent« HUGO's ab, ja er geht noch weiter. Zwar wirkt Gott nicht »adhibitis sacramentis« (BERNHARD), aber doch nur »per aliquem modum« bewirken sie die Gnade. Gott selbst wirkt sie; die Sacramente sind causae instrumentales, sie tragen die Wirkung hinüber a primo movente. Sie sind also causa et signa; so sei das Wort: »efficiunt quod figurant«, zu verstehen. Doch ist in den Sacramenten eine virtus ad inducendum sacramentalem effectum vorhanden. In der Folgezeit wurde das Verhältniss von Sacramenten und Gnade vollständig gelockert. Diese begleitet jene nur; denn lediglich die Willkühr Gottes

hat sie zusammengeschlossen (DUNS) kraft eines »pactum cum ecclesia initum«. So erscheint die nominalistische Auffassung minder magisch und hat die Sacramentslehre der »Vorreformatoren« und ZWINGLI's durch den Protest gegen das »continent« vorbereitet; aber nicht aus dem Interesse für das »Wort« und den Glauben ist diese Wendung enstanden, sondern, wie bemerkt, aus dem eigenthümlichen Gottesbegriff. Die officielle Lehre blieb bei THOMAS stehen, resp. kehrte zu dem »figurant, continent et conferunt« (Florentiner Concil) zurück. Dabei gilt, dass die Sacramente im Unterschied von den ATlichen, bei denen der Glaube (»opus operantis«) nöthig war, »ex opere operato« wirken (so schon der Lombarde) d. h. der Effect fliesst aus der Handlung als solcher. Der Versuch der Scotisten, ATliche Sacramente den NTlichen gleich zu stellen, wurde abgelehnt.

Im Einzelnen sind folgende Punkte der thomistischen Lehre noch besonders wichtig: 1) In genere sind die Sacramente überhaupt zum Heil nothwendig, in specie gilt das im strengsten Sinn nur von der Taufe (sonst gilt die Regel: »non defectus sed contemptus damnat«). 2) In genere müssen die Sacramente einen dreifachen Effect haben, einen significativen (sacramentum), einen präparatorischen (sacramentum et res) und einen heilsmäßigen (res sacramenti); in specie aber lässt sich der präparatorische Effect, der Charakter, nur bei der Taufe, der Firmung und dem Ordo nachweisen. Durch sie wird der »character Christi« als Befähigung zur receptio et traditio cultus dei der Potenz der Seele indelebiliter und daher nicht wiederholbar eingepflanzt (gleichsam eine Abstempelung), 3) bei der genauen Erörterung der Frage »quid sit sacramentum« wird bestimmt, dass es nicht nur ein heiliges, sondern auch ein heiligmachendes Zeichen ist, und zwar ist die Ursache der Heiligung das Leiden Christi, die Form besteht in der mitgetheilten Gnade und den Tugenden, und der Zweck ist das ewige Leben. Das Sacrament muss stets eine res sensibilis a deo determinata sein (Materie des Sacraments), und es ist »sehr angemessen«, dass auch »Worte« dabei sind, »quibus verbo incarnato quodammodo conformantur«. Diese verba a deo determinata (Form des Sacraments) müssen genau beobachtet werden; auch ein unabsichtlicher lapsus linguae lässt das Sacrament nicht perfect werden; selbstverständlich wird es aufgehoben, wenn einer das nicht zu thun beabsichtigt, was die Kirche thut, 4) die Nothwendigkeit der Sacramente wird daraus erwiesen, dass sie »quodammodo applicant passionem Christi hominibus«, sofern sie »congrua gratiae praesentialiter demonstrandae sunt«, 5) bei dem Effect (character und gratia) wird erörtert, dass im Sacrament zu der allge-

meinen gratia virtutum et donorum noch hinzutritt »quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem«; sowohl in verbis als in rebus sei eine instrumentalis virtus ad inducendam gratiam enthalten. Bei der Bestimmung des Verhältnisses der sacramentalen Gnade zur passio Christi tritt deutlich hervor, dass die katholische Sacramentslehre nichts anderes ist als eine Verdoppelung der Erlösung durch Christus. Da man die Gnade physisch fasste, diese physische Gnade aber nicht direct an den Tod Christi anknüpfen, resp. von ihm ableiten konnte, so musste Gott dem Erlöser außer dem instrumentum coniunctum (Jesus) noch ein weiteres instrumentum separatum (die Sacramente) zugeordnet werden. Kann man dagegen solch' ein Verständniss des Lebens und des Todes Christi gewinnen, dass dieses selbst als die Gnade und das Sacrament erscheint, so ist die Verdoppelung unnütz und schädlich, 6) bei der Bestimmung der causa sacramentorum wird durchgeführt, dass Gott der Urheber, der Priester aber als minister »causa instrumentalis« ist. Alles, was de necessitate sacramenti ist (also nicht die Priestergebete etc.), muss von Christus selbst eingesetzt sein (Appell an die Tradition, während noch Hugo und der Lombarde einige Sacramente von den Aposteln ableiteten; dies hat sich bei Einigen bis zum 16. Jahrh. erhalten; die Apostel können nicht institutores sacramenti im strengen Sinne gewesen sein; auch Christus als Mensch kam nur die potestas ministerii principalis seu excellentiae zu; er wirkt meritorie et efficienter und hätte diese außerordentliche potestas ministerii auch übertragen können, was er indess nicht gethan hat); auch schlechte Priester können die Sacramente giltig verwalten; sie brauchen nur die intentio nicht die fides; aber sie ziehen sich eine Todsünde zu. Selbst die Häretiker können das sacramentum überliefern, aber nicht die res sacramenti.

Diese Lehren des Thomas lassen die Rücksicht auf den Glauben vermissen und gehen über die Frage nach den Bedingungen des heilsamen Empfangs schnell hinweg. Diese Frage wurde bei den Nominalisten neben der Frage nach dem Verhältniss von Gnade und Sacrament (s. o.) und nach dem minister bei jedem einzelnen Sacrament die wichtigste, und sie entschieden sie so, dass sie den Factor des Verdienstes über den des Sacraments und der Gnade übergreifen ließen, zugleich aber die Bedingungen für das Verdienst laxer fassten und das opus operatum stärker betonten. Im Grunde lösten sie den ganzen Thomismus auf. Sie wollten auch hier die Lehre geistiger und ethischer fassen; in Wahrheit verfielen sie in eine schimpfliche Casuistik und leisteten der Werkgerechtigkeit und der Sacramentsmagie

zugleich Vorschub. Dass irgend eine Disposition zum heilsamen Empfang gehöre, nahmen Alle an, aber worin sie bestehe und welchen Werth sie habe, war die Frage. Die Einen sahen in ihr keine positive Bedingung der sacramentalen Gnade, sondern nur die conditio sine qua non, fassten sie also nicht als Würdigkeit und erklärten daher rund, die Sacramente wirken nur ex opere operato (die Disposition ist nothwendig, aber hat keine causative Bedeutung). Die Anderen — sie waren nicht zahlreich — erklärten, die Sacramente können nur dann Gnade vermitteln, wenn innere Reue und Glaube vorhanden seien, diese aber würden als interiores motus von Gott gewirkt, so dass keine Rechtfertigung ex opere operante anzunehmen sei; die Sacramente declariren bloß die innere Gottesthat (Anbahnung des reformatorischen Standpunkts). Die Dritten, welche die Oberhand gewannen, lehrten, dass die heilsame Gnade ein Product des Sacraments und des reuevollen Glaubens sei, so dass das Sacrament selbst nur über den todten Punkt erhebt, um dann sofort mit der innern Disposition zu cooperiren. Hier erst wurde die Frage wichtig, wie denn die Disposition (Reue und Glaube) beschaffen sein müsse, um das Sacrament zur Wirkung kommen zu lassen. Zunächst wurde mit AUGUSTIN geantwortet, der Empfänger dürfe nicht »obicem contrariae cogitationis opponere«. Die älteren Theologen hatten hieraus gefolgert, dass ein bonus motus interior vorhanden sein müsse, freilich diesen auch schon als Verdienst gefasst; denn ein Minimum von Verdienst (gegen AUGUSTIN) muss doch immer da sein, wenn Gnade ertheilt werden soll. DUNS und seine Schüler lehrten aber — eine heillose Corruption eines richtigen Gedankens —, dass darin eben die Herrlichkeit der NTlichen Sacramente bestehe, dass sie nicht wie die früheren einen bonus motus als Voraussetzung fordern, vielmehr nur das Fehlen eines motus contrarius malus (Verachtung des Sacraments, positiver Unglaube). Ohne Sacrament kann Gnade nur wirksam sein, wo irgend welche Würdigkeit vorhanden ist, die sacramentale Gnade aber wirkt auch dort, wo tabula rasa ist (als ob es eine solche gäbe!); dort ist ein meritum de congruo erforderlich, hier »solum requiritur opus exterius cum amotione interioris impedimenti«. Ist aber dieses eingetreten, so wird die bloße gehorsame Unterstellung unter den Vollzug des Sacraments für den Empfänger zu einem meritum de congruo, und damit beginnt der Heilsprocess, der, indem sich die sacramentalen Collationen steigern, schließlich zu Ende geführt werden kann, ohne dass das Subject je die Grenze des meritum de congruo d. h. eines gewissen Verdienstes, welches ohne wirklichen innern Glauben und Liebe bestehen kann, überschreitet. Die sacramen-

tale Gnade verwandelt ex opere operato die attritio zur contritio und ergänzt somit die mangelhaften Verdienste zu vollkommenen. Auf der Leiter der durch die Sacramente immerfort ergänzten ganz nichtigen, ja irreligiösen innern Regungen (Furcht vor Strafe, Höllenangst, kraftlose Unzufriedenheit mit sich selbst) steigt die Seele zu Gott empor: »attritio superveniente sacramento virtute clavium efficitur sufficiens.« Hier ist die Sacramentslehre der schlimmsten Form einer pelagianischen Justificationslehre (s. u.) untergeordnet.

Die einzelnen Sacramente. 1. Die Taufe (Materie: Wasser, Form: die Einsetzungsworte). Sie bezieht sich auf die Erbsünde. Die Taufe tilgt die Schuld derselben und aller bisher begangenen Thatsünden, erlässt die Strafe (doch nicht irdische Sfrafübel) und ordnet die Concupiscenz, d. h. es wird der Begriff einer unschuldigen Concupiscenz zugelassen (keine religiöse Betrachtung) und behauptet, dass die Taufe den Menschen in den Stand setzt, die Concupiscenz in Schranken zu halten. Die positive Wirkung der Taufe wird unter den Titel »regeneratio« gesetzt, ohne dass dieser Begriff von der Unklarheit und Bedeutungslosigkeit befreit wird, die er bei den KVV. besaß. In thesi behauptete man, die positive Gnade der Taufe sei perfectissima und auch die Kinder erhielten sie (Sacr. der Rechtfertigung im vollen Sinn); aber factisch konnte man sie doch nur als Initiationssacrament fassen und nur in diesem Sinne die Vollkommenheit der Kindertaufe (Glaube der Kirche oder der Pathen als vicarirend) festhalten: die Taufe begründet den Rechtfertigungsprocess nur in habitu, nicht in actu. — Taufen kann im Nothfall auch ein Diakon, ja ein Laie. Ausführliche Erörterung über die Sacramentalien bei der Taufe.

2. Die Firmung (Materie: das vom Bischof geweihte Chrisma, Form: consigno te etc.). Effect dieses, wie die Taufe, nicht wiederholbaren Sacraments ist die Kraft (robur) zum Wachsthum, die Stärke zum Kampf, im Rechtfertigungsprocess die gratia gratum faciens. Nur der Bischof kann es ertheilen; als Sacrament der bischöflichen Hierarchie hat es neben dem ordo seine Bedeutung erlangt; diese liegt im Grunde doch nur im »Charakter«. Zweifel an dem Sacramente sind im MA. nie erloschen (Wiclif). Von THOMAS ab ist es sehr nahe an die Gewalt des Papstes herangerückt worden, da es sich auf den mystischen Leib Christi (die Kirche) in besonderer Weise bezieht (nicht auf den sacramentalen Leib), und somit die Jurisdictionsgewalt in Betracht kommt.

3. Die Eucharistie (Materie: die Elemente, Form: die Einsetzungsworte). Die thomistische Lehre ist hier gegenüber den Versuchen der Nominalisten, die Transsubstantiationslehre zu lockern, zu

vollem Sieg gekommen; aber auch der »häretische« Widerspruch gegen diese Lehre hat im MA. nach dem Lateranconcil (s. o. S. 58) nie aufgehört. Der Realismus ist die Voraussetzung der orthodoxen Theorie; ohne ihn fällt sie zusammen. Alles Hohe ist vom Abendmahl ausgesagt worden, aber der Glaube, der Gewissheit sucht, ging leer aus, und schließlich ist doch das Bußsacrament dem Abendmahl als Sacrament und als Opfer weit überlegen: die Messen sind ein geringes Mittel, und die geistliche Speise tilgt keine Todsünden. Das große theologische Problem war die Transsubstantiation selbst, und bei der Größe desselben übersah man die Geringfügigkeit der Wirkung. THOMAS hat die Lehre von der Art der Gegenwart des Leibes Christi im Sacrament ausgebildet (keine Neuschöpfung, keine assumptio elementorum, so dass sie Leib werden, keine Consubstanzialität); die Substanz der Elemente schwindet vollkommen, aber nicht per annihilationem, sondern per conversionem; die Existenz der übrigbleibenden substanzlosen Accidentien der Elemente wird durch directes Gotteswirken ermöglicht; der Leib Christi tritt ein und zwar totus in toto; in jeder Species ist der ganze Christus und zwar per concomitantiam nach Leib und Seele sowie nach seiner Gottheit vom Moment der Recitation der Einsetzungsworte an (also auch extra usum); die Gegenwart Christi in den Elementen ist keine dimensionale; aber wie sie zu denken ist, wurde ein Hauptproblem, bei welchem THOMAS und die nominalistischen Nachfolger absurde und scharfsinnige Raumtheorien aufgeboten haben. Diese kamen dabei entweder der Ansicht von der Vernichtung der elementaren Substanz (DUNS) oder der Consubstanzialität und Impanation sehr nahe OCCAM); auf letztere geriethen sie, weil ihre Metaphysik überhaupt nur die Vorstellung zuließ, dass Göttliches und Creatürliches sich kraft göttlicher Anordnung begleiten (ähnlich WESEL und, anders motivirt, LUTHER). Die Folgen der Ausbildung der Transsubstantionslehre waren 1) Aufhören der Kindercommunion (dieses hat auch noch andere Ursachen), 2) Steigerung des Ansehens der Priester, 3) Kelchentziehung (zu Constanz fixirt), 4) Adoration der erhobenen Hostie (Fronleichnamsfest 1264. 1311). Gegen die beiden letzten Folgerungen erhob sich im 14. und 15. Jahrh. ein bedeutender Widerspruch. — In Bezug auf die Vorstellung des Abendmahls als Opfer ist noch der Lombarde von dem altkirchlichen Motiv der recordatio bestimmt gewesen; allein die durch GREGOR I. bestärkte Vorstellung von der Wiederholung des Opfertodes Christi drang immer mehr durch (HUGO, ALBERTUS; THOMAS rechtfertigt die Theorie eigentlich nur durch die Praxis der Kirche) und modificirte auch den Messkanon (Lateranconcil 1215). Der Priester galt als sacer-

dos corporis Christi. Die Angriffe WICLIF's u. A. auf diese ganz unbiblische Betrachtung verhallten; im 14. und 15. Jahrh. kämpfte man eigentlich nur noch gegen den abusus.

4. Die Buße (große Controverse über die Materie, da keine res corporalis vorhanden) ist im Grunde das Hauptsacrament, weil sie allein die verlorene Taufgnade ersetzt. Die Theorie blieb der hierarchischen Praxis gegenüber, die in der pseudoaugustinischen Schrift de vera et falsa paenitentia zum Ausdruck gekommen war, noch lange spröde. Der Lombarde hat noch die wahrhaftige Reue des Christen an sich für sacramental gehalten und die priesterliche Absolution als eine bloß declarative betrachtet (als kirchlichen Act); denn Gott allein vergiebt Sünden. HUGO und das Lateranconcil v. 1215 haben THOMAS vorgearbeitet. Dieser hat die Materie des Sacraments in den sichtbaren Handlungen des Pänitenten, die Form in den Absolutionsworten des Priesters erkannt, diese als autorisirte ministri für Spender in vollem Sinne erklärt und die Nothwendigkeit der sacramentalen Buße (vor dem Priester) durch den perversen Satz begründet: »ex quo aliquis peccatum (Todsünde) incurrit, caritas, fides et misericordia non liberant hominem a peccato sine paenitentia«. Er hat aber hinzugefügt, dass die sacramentale Absolution nicht sofort mit der Schuld der Todsünde auch den reatus totius poenae wegnehme, sondern dieser erst schwinde »completis omnibus paenitentiae actibus«. Die drei partes paenitentiae — schon vom Lombarden als contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis formulirt — galten ursprünglich nicht als gleichwerthig. Die innere, vollkommene Reue galt als res und sacramentum und beherrscht noch beim Lombarden und THOMAS die ganze Vorstellung. Allein schon ALEXANDER HALESIUS und BONAVENTURA meinten, dass Gott eben durch das Sacrament den Weg zum Heil erleichtert habe, und unterschieden contritio und attritio (timor servilis), die letztere für genügend zum Zutritt zum Sacrament erklärend. Trotz der stillschweigenden Ablehnung durch THOMAS setzte sich diese Ansicht immer mehr durch: das Sacrament selbst vervollkommnet die halbe Reue durch die infusio gratiae. Die attritio, die Galgenreue, ist das Gift der Kirchenlehre im 14. u, 15. Jahrh. geworden (JOHANN VON PALTZ, PETRUS DE PALUDE u. A.; DIECKHOFF, Der Ablassstreit 1886); das Tridentinum hat sie bedingt gebilligt. Man wusste wohl, dass die attritio oft aus unsittlichen Motiven entspringt und baute doch aus ihr und dem Sacrament die Leiter zum Himmel. — Der Theologe der confessio oris ist THOMAS; er hat die Verpflichtung zu ihr unter das ius divinum gestellt, den Umfang der neuen Anordnung zuerst genau angegeben und das alleinige Recht der Geistlichen, Beichte

zu hören, aus dem ministerium super corpus Christi verum abgeleitet (im Nothfall soll man vor einem Laien beichten; solche Beichte ist aber nach THOMAS nicht mehr sacramental). Die Scotisten haben dies alles wesentlich acceptirt. — Das alleinige Recht des Priesters zu absolviren ist auch erst von THOMAS streng durchgeführt. Doch wirkt in dies Sacrament die Jurisdictionsgewalt hinein (Reservatfälle für den Papst). Nach den Scotisten bewegt der Priester in der Absolution Gott nur zur Erfüllung seines Vertrages, nach THOMAS handelt er aus der überlieferten potestas ministerii selbständig. — Bei der Auferlegung der satisfactio wirkt der Priester als medicus peritus et iudex aequus. Die Praxis ist alt, die Mechanisirung und theoretische Schätzung (neben der contritio als Theil der Buße) verhältnissmäßig jung. Die Idee ist jetzt diese, dass die satisfactio als Bestandtheil des Sacraments die nothwendige Offenbarung der Reue in solchen Werken ist, die geeignet sind, dem beleidigten Gott eine gewisse Genugthuung zu gewähren und dadurch die Veranlassung zur Abkürzung der zeitlichen Strafen werden. In der Taufe vergiebt Gott ohne jede Genugthuung, aber von dem Getauften verlangt er eine gewisse Genugthuung, die dann, als Verdienst, dem, der sie leistet, zu Gute kommt. Auch vermag sie der Getaufte wirklich zu leisten, sie dient ferner zu seiner Besserung und schützt ihn vor Sünden. Werthvoll sind nur solche Leistungen, die im Stande der Gnade (in caritate, also nach der Absolution) geschehen; allein einen gewissen Werth haben auch die Werke (Gebet, Fasten, Almosen) derer, die nicht in caritate sind. So beherrschten schließlich attritio und unvollkommene verdienstliche Werke das ganze Gebiet der Buße, d. h. des kirchlichen Lebens.

Aber die Scholastiker nahmen auch aus der Praxis die Vorstellung von der Vertauschung der Satisfactionen und der Stellvertretung der Personen auf. Dies führte zur Lehre von den Ablässen. (BRATKE, Luthers 95 Thesen 1884. SCHNEIDER, Die Ablässe. 7. Aufl. 1881.) Der Ablass knüpft an die satisfactio resp. auch an die attritio an. In der Theorie hat er mit dem reatus culpae et poenae aeternae nichts zu thun; in der Praxis wurde er doch nicht selten mit ihm in Verbindung gebracht (selbst das Tridentiner Concil hat hier Missbräuche beklagt). Der Ablass ruht auf dem Gedanken der Commutation und hat den Zweck, die zeitlichen Sündenstrafen, vor Allem die Fegfeuerstrafen, abzumildern resp. aufzuheben. Durch die Absolution wurde die Hölle geschlossen; aber die homines attriti glauben im Grunde weder an die Hölle noch an die Kraft der Gnade; denn nur ein contritus weiß etwas von diesen Dingen. Aber sie haben Angst vor empfindlichen Strafen,

und sie glauben an die Möglichkeit, durch allerlei »Thun« sie zu beseitigen, sind auch zu einigen Opfern in dieser Richtung bereit. So war für sie das Fegfeuer die Hölle, und so wurde für sie der Ablass zum Sacrament. Auf diese Stimmungen ist die Kirche factisch eingegangen: attritio, opera und indulgentia wurden in Wahrheit die Stücke des Bußsacraments. THOMAS suchte noch durchweg eine ernste Theorie mit der schlimmen Praxis, an der er nicht zu rütteln vermochte (»ab omnibus conceditur indulgentias aliquid valere, quia impium esset dicere, quod ecclesia aliquid vane faceret«), auszugleichen. Bei ihm ist der Ablass noch nicht zur Persiflage auf das Christenthum als Religion der Erlösung geworden, weil er ihn wirklich nur als Annex zum Sacrament fasst. Aber er hat doch den alten Gedanken aufgegeben, dass der Ablass sich nur auf die vom Priester auferlegten Kirchenstrafen bezieht, und er hat die Theorie des Ablasses geliefert. Diese setzt sich aus zwei Gedanken zusammen: 1) auch die vergebene Sünde wirkt in ihren zeitlichen Folgen fort, kann nicht »inordinata« bleiben, und ihre zeitliche Strafe muss daher abgebüßt werden, 2) Christus hat durch sein Leiden Größeres geleistet als die Tilgung der ewigen Schuld und Strafe; innerhalb des Sacraments wirkt nur diese, nämlich in der Absolution; aber außerhalb desselben ist ein Überschuss vorhanden. Dieses überschüssige Verdienst (thesaurus operum supererogatoriorum) muss nothwendig, da es Christus und den Heiligen nicht zu Gute kommen kann, dem Leibe Christi, der Kirche, zu Gute kommen.

Eine andere Wirksamkeit kann es aber gar nicht mehr finden, als dass es die zeitlichen Sündenstrafen abkürzt oder tilgt. Zugewandt kann es nur den Absolvirten werden, die regelmäßig ein Minimum (eine kleine Leistung) dafür darzubringen haben; verwaltet wird es vom Haupt der Kirche, dem Papst, der indess Anderen eine partielle Verwaltung übertragen kann. Diese Theorie der überschüssigen Verdienste, die eine lange Vorgeschichte hat (Perser, Juden), wurde dann besonders verderblich, wenn man auf die Bedingung des reuemüthigen Glaubens kein entscheidendes Gewicht legte oder wenn man mit Absichtlichkeit ein Dunkel darüber bestehen ließ, was denn eigentlich durch den Ablass getilgt werde, oder wenn man die Frage bejahte, ob nicht der Ablass auch Todsündern ad requirendam gratiam von Nutzen sei, ob man ihn daher nicht auch im Voraus geben könne, damit man ihn bei eintretender Disposition brauche (scotistische Praxis). Zusammengefasst ist die Ablasstheorie in der Bulle »Unigenitus« CLEMENS IV. v. J. 1349; hier steht auch, dass sich der Ablass nur auf die »vere paenitentes et confessi« beziehe. Polemisirt hat gegen die Praxis und Theorie vor

Allem WICLIF; er nannte die Ablässe willkührlich und blasphemisch, die Befolgung des Gesetzes Christi lähmend, eine heillose Neuerung. Aber der Ablass ist noch nicht aus den Angeln gehoben, wenn man das Unbiblische, die Anmaßung der Hierarchie und die sittliche Corruption nachweist; man muss zeigen, wie ein schlafendes Gewissen zu wecken und ein angefochtenes zu trösten ist. Das aber vermochten weder WICLIF noch die anderen energischen Bestreiter der Ablässe, HUS, WESEL u. A. Nur WESSEL hat den Ablass an der Wurzel angegriffen; denn nicht nur hat er gelehrt, dass allein den Frommen (nicht dem Papste und den Priestern) die Schlüssel gegeben seien, sondern auch eingeschärft, dass die Vergebung nicht auf Willkühr gestellt ist, sondern auf wahre Buße, dass aber die zeitlichen Sündenstrafen zur Erziehung gereichen und daher nicht zu vertauschen sind. Er hat auch die satisfactio operum beanstandet: satisfactio kann überhaupt nicht statthaben, wo Gott seine Liebe eingegossen hat; sie würde das Werk Christi (die gratia gratis data) verkleinern. Dennoch herrschten die Ablässe, die auch zu Constanz gebilligt waren, um 1500 mehr wie je; man wusste, dass sie »abusus quaestorum« seien, und brauchte sie doch.

5. Die letzte Ölung (Materie: benedicirtes Öl, Form: ein deprecatorisches Gebetswort). THOMAS behauptete die Einsetzung durch Christus, Promulgation durch Jakobus (ep. 5, 14). Der Zweck dieses wiederholbaren Sacraments ist die remissio peccatorum, aber doch nur der läßlichen. Wie dieses Sacrament sich aus dem Bedürfniss der Sterbenden entwickelt hat, so liess man es auch der Praxis. Die Theorie hat sich nur wenig mit ihm beschäftigt.

6. Die Priesterweihe (aus der Unmöglichkeit, eine sinnliche Materie neben der Form: »accipe potestatem etc.«, nachzuweisen — doch dachte man auch an die cultischen Gefäße oder an die Handauflegung und Sinnbilder —, hat THOMAS Capital zu schlagen verstanden: »hoc quod confertur in aliis sacramentis derivatur tantum a deo, non a ministro, qui sacramentum dispensat, sed illud quod in hoc sacramento traditur, scil. spiritualis potestas, derivatur etiam ab eo, qui sacramentum dat, sicut potestas imperfecta a perfecta. et ideo efficacia aliorum sacramentorum principaliter consistit in materia, quae virtutem divinam et significat et continet . . .; sed efficacia huius sacramenti principaliter residet penes eum, qui sacramentum dispensat«). Spender ist allein der Bischof. Controversen entstanden 1) über die sieben Weihen und ihr Verhältniss, 2) über das Verhältniss der Priester- und Bischofsweihe, 3) über die Giltigkeit von Weihen, die von schismatischen oder häretischen Bischöfen ertheilt worden waren (Frage der Reordinationen; der

Lombarde für die strengere Praxis, welche doch die ganze Existenz des Priesterthums gefährdet). Der Charakter ist in Wahrheit der Haupteffect dieses Sacraments. Den Episkopat konnte man um der alten Überlieferung willen nicht mehr als besonderen ordo zählen; aber man suchte ihm doch eine besondere von Christus geordnete höhere Stellung zu vindiciren (auf Grund der jurisdictionellen Gewalt); DUNS, die factischen Verhältnisse berücksichtigend, wollte in der bischöflichen Consecration ein eigenes Sacrament erkennen.

7. Die Ehe (Materie und Form der Consensus der Nupturienten). Wie beim vorigen Sacrament fehlt auch bei diesem jeder nachweisbare Heilseffect; aber noch schwieriger war es hier, die allgemeine Sacramentslehre überhaupt durchzuführen. Die Behandlung der Ehe als Sacrament ist schon bei THOMAS eine Kette von Verlegenheiten; im Grunde ist nur das Kirchenrecht hier betheiligt. Peinliche Ausführungen über die Bedeutung der copula carnalis für das Sacrament; die priesterliche Einsegnung galt nur als »quoddam sacramentale«.

In der Sacramentslehre ist THOMAS der maßgebende Doctor geblieben; seine Lehren wurden durch EUGEN IV. bestätigt; aber sofern dieselben sämmtlich den Lehren von den Verdiensten untergeordnet wurden, kam allmählich ein anderer Geist, der scotistische, in die ganze Dogmatik. THOMAS selbst hat bereits die vulgär katholischen Elemente des Augustinismus steigern müssen, weil er der Praxis seiner Kirche in seiner Summa folgte. Die Späteren sind darin noch viel weiter gegangen. Die Zersetzung des Augustinismus in der Dogmatik ist wesentlich nicht von Außen erfolgt; sie ist grösstentheils das Ergebniss einer inneren Entwickelung. Die drei Elemente, welche AUGUSTIN in und neben seiner Gnadenlehre hatte bestehen lassen, das Verdienst, die gratia infusa und das hierarchisch-priesterliche Element, wirkten so lange fort, bis sie die augustinische Denkweise völlig umgebildet hatten.

C. Die Bearbeitung des Augustinismus in der Richtung auf die Lehre vom Verdienst.

Direct hat kein kirchlicher Theologe verleugnet, dass die Gnade das Fundament der christlichen Religion ist, aber wie der Begriff »Gnade« selbst vieldeutig ist — Gott selbst in Christo, eine geheimnissvolle Qualität, Liebe? —, so konnte er auch verschiedenen Ansichten dienstbar gemacht werden. Der Lombarde hat über Gnade, Prädestination, Rechtfertigung die augustinischen Sätze genau wiederholt, aber sich über den freien Willen nicht mehr augustinisch, sondern semipelagianisch geäußert, weil auch er an das Verdienst dachte. Ebenso lässt sich bei

ANSELM, BERNHARD und vor Allem bei ABÄLARD ein Widerspruch zwischen der Gnadenlehre und der Freiheitslehre constatiren; denn Alle sind von dem Gedanken beherrscht, den der Lombarde so formulirt hat: »nullum meritum est in homine, quod non fit per liberum arbitrium«. Daher muss die ratio und das Willensvermögen zum Guten den Menschen nach dem Fall geblieben sein. Die religiöse Betrachtung AUGUSTIN's wird durch die empirische abgelöst, und selbst von BERNHARD die augustinische Unterscheidung von formaler und materialer Freiheit überhört. Beachtenswerth ist der Ansatz des Lombarden, die heiligmachende Gnade mit dem h. Geist zu identificiren. Doch blieb das ohne Folgen; man wollte nicht Gott selbst haben, sondern göttliche Kräfte, die zu menschlichen Tugenden werden können.

Von Gott zu Gott durch die Gnade ist der Grundgedanke des THOMAS, und doch ist schließlich die habituelle Tugend das, worauf es auch ihm ankommt. Der Grundfehler liegt schon in der augustinischen Unterscheidung von gratia operans et cooperans. Nur diese schafft die Seligkeit, sie cooperirt aber mit dem Willen, und beide bewirken das Verdienst. Auf Verdienste aber kommt es an, weil der Theologe es sich nicht anders vorstellen kann, als dass vor Gott nur eine in einem Habitus sich darstellende Besserung etwas gilt. Das ist aber nicht der Standpunkt der Religion; denn so wird der Glaube lediglich zum Initiationsact, und Gott erscheint nicht als die allmächtige Liebe und darum als der Fels des Heils, sondern als der Partner und Richter; er erscheint nicht als das persönliche Gut, welches allein als Vater die Seele zur Zuversicht zu führen vermag, sondern als der Geber dinglicher Güter, wenn auch sehr hoher (Mittheilung seiner Natur). Diese Theologen blickten, wenn sie an Gott dachten, nicht auf das Herz des allmächtigen Vaters, sondern auf ein unergründliches Wesen, das, wie es die Welt aus dem Nichts geschaffen hat, so auch überschwängliche Kräfte zur Erkenntniss, Besserung und wesenhaften Umformung hervorgehen lässt. Und wenn sie an sich selber denken, denken sie nicht an das Centrum des menschlichen Ichs, den Geist, der so frei und hoch ist, dass er nur an einer göttlichen Person, nicht aber an den herrlichsten Gaben Halt gewinnt: Gott und die gratia, lehrten sie, statt: persönliche Gemeinschaft mit Gott, welcher die gratia ist. Im Ansatz liegen nun zwar bei ihnen Gott und die gratia (Macht der Liebe) sehr nahe, aber im Fortgang der Betrachtung wird die gratia immer mehr von Gott abgerückt, bis man sie an magisch wirkenden Idolen findet. Der Doppelgedanke »natura divina« und »bonum esse« war der herrschende: Physis und Moral, aber nicht Religion.

THOMAS geht von Gesetz und Gnade als den äußeren Principien des sittlichen Handelns aus. Jenes, auch als neues Gesetz, reicht nicht aus. Es wird daher die Nothwendigkeit der Gnade, z. Th. mit aristotelischen Mitteln, bewiesen. Zugleich tritt der Intellectualismus des THOMAS stark hervor: Gnade ist die Mittheilung übernatürlicher Erkenntniss. Das lumen gratiae ist aber zugleich lumen superadditum, d. h. nicht zur Vollendung des Zwecks des Menschen nothwendig, sondern über ihn hinausragend, also auch einen übernatürlichen Werth, d. h. ein Verdienst, begründend. Der Mensch im Zustand der Integrität besitzt nämlich die Fähigkeit, aus eigenen Kräften das bonum suae naturae proportionatum zu thun, der göttlichen Hülfe bedurfte er jedoch, um ein meritorisches bonum superexcedens zu gewinnen. Nach dem Falle aber bedurfte er zu Beidem der Gnade; somit ist jetzt eine doppelte Gnade nöthig. Damit ist schon die Unterscheidung der gratia operans et cooperans fixirt, und zugleich ist als Ziel des Menschen ein übernatürlicher Zustand ins Auge gefasst, den man nur mit Hülfe der zweiten Gnade, die Verdienste schafft, zu erreichen vermag. »Vita aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae«; aber mit der Gnade kann und muss man das ewige Leben verdienen. Doch lässt THOMAS als strenger Augustiner die Ansicht nicht zu, dass man sich auf die erste Gnade vorbereiten könne. Er erkennt für den Anfang nur die Gnade an, keine merita de congruo. Die Essenz der Gnade beschreibt er so, dass sie als Geschenk eine eigenthümliche Qualität der Seele erzeugt, d. h. außer dem auxilium, durch welches Gott die Seele überhaupt zum guten Handeln bewegt, gießt er eine übernatürliche Qualität in die Seele ein. Zu unterscheiden ist die Gnade erstens als Heilsgnade (gratum faciens) und als priesterliche Amtsgnade, zweitens als operans (praeveniens) und cooperans (subsequens); dort ist die Seele mota non movens, hier mota movens. Ursache der Gnade, die deifica ist, ist Gott selbst, der auch die Vorbereitung für sie im Menschen schafft, um die materia (die Seele) »disposita« zu machen. Ob aber Gott dieses übernatürliche Werk in Einem treibt, das kann Niemand wissen. Dieser Satz (»nullus potest scire, se habere gratiam, certitudinaliter«) und jene überflüssige Reflexion auf die materia disposita (von ARISTOTELES angeregt) wurden verhängnissvoll. Der Effect der Gnade ist ein doppelter, erstlich die Rechtfertigung, zweitens die Verdienste, d. h. die wirkliche iustificatio findet durch die remissio peccatorum noch nicht statt, sondern nur um des Zieles willen kann man sagen, dass die Sündenvergebung bereits die Rechtfertigung ist. Die gratia infusa ist aber schon für die Sündenvergebung nöthig, und desshalb wird ein motus liberi arbitrii schon hier verlangt.

Somit besteht die gratia praeveniens in Wahrheit in einem undefinirbaren Act; denn jeder Effect setzt doch schon Mitwirkung voraus. Sieht man genauer zu, so herrscht bei THOMAS eine große Verwirrung in Bezug auf den Process der Rechtfertigung, weil die Unterbringung des Moments der Sündenvergebung Schwierigkeiten macht; es soll im Anfang stehen und muss doch später gesetzt werden, weil die Eingießung der Gnade, die Hinbewegung zu Gott in Liebe und die Abkehr von der Sünde vorausgehen sollen. Nach dem «opus magnum et miraculosum« der iustificatio impii werden die Wirkungen erwogen, die in steigendem Maße dem bereits Gerechtfertigten durch die Gnade zu Theil werden. Sie stehen sämmtlich unter dem Titel des Verdienstes. Jeder Fortschritt ist so zu betrachten, dass, sofern die Gnade ihn wirkt, er ex condigno erworben ist, dass er aber, sofern der freie Wille des Gerechtfertigten betheiligt ist, ex congruo erfolgt. Die Meinung des THOMAS ist also die, dass der natürliche Mensch nach dem Fall sich überhaupt kein Verdienst erwerben kann, der Gerechtfertigte aber ex congruo (»congruum est, ut homini operanti secundum suam virtutem deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis«); dagegen giebt es für den Menschen »propter maximam inaequalitatem proportionis« in Bezug auf das ewige Heil kein meritum de condigno. Dieses bleibt der Gnadenwirksamkeit vorbehalten. Das verdienstliche Princip ist immer die Liebe; diese verdient das augmentum gratiae ex condigno. Dagegen kann die Beharrlichkeit in der Gnade überhaupt nicht verdient werden: »perseverantia viae non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina, quae est principium omnis meriti, sed deus gratis perseverantiae bonum largitur, cuicunque illud largitur«. Damit ist der reine Augustinismus wiederhergestellt, den THOMAS auch in der Prädestinationslehre ungebrochen recipirt hat, während nicht nur die unermüdlich wiederholte Definition Gottes als primum movens, sondern die ganze specielle Morallehre den Einfluss des ARISTOTELES zeigt. In ihr wird durchgeführt, dass die Tugend in der richtigen Ordnung der Strebungen und Triebe durch die Vernunft besteht und dann übernatürlich vollendet wird durch die Gnadengaben. Die Tugend gipfelt in der Erfüllung der consilia evangelica (Armuth, Keuschheit, Gehorsam). Diese bilden den Abschluss der Lehre vom neuen Gesetz; allein andererseits culminirt auch die Lehre von der Gnade in ihnen, so dass sie recht eigentlich den Höhepunkt der ganzen Betrachtung bilden. »Praecepta important necessitatem, consilium in optione ponitur eius, cui datur«. Durch die »Räthe« erreicht der Mensch »melius et expeditius« das Ziel; denn die Gebote lassen noch eine gewisse Hinneigung zu den Gütern dieser Welt zu, die Räthe

geben sie völlig Preis, so dass in ihrer Befolgung der kürzeste Weg zum ewigen Leben gegeben ist. Von dieser Unterscheidung der praecepta und consilia fällt noch einmal ein Licht auf den Urstand. Die ursprüngliche Ausstattung des Menschen war an sich nicht ausreichend zur Erlangung der vita aeterna, diese war ein bonum superexcedens naturam, aber in der Beigabe der iustitia originalis besass der Mensch ein übernatürliches Geschenk, welches ihm ermöglichte, das ewige Leben wirklich zu erwerben. Somit kann man sagen, dass nach Eintritt der Sünde (materialiter = concupiscentia, formaliter = defectus originalis iustitiae) die praecepta der Wiederherstellung des natürlichen Wesens des Menschen entsprechen, die consilia dem donum superadditum der iustitia originalis.

Die Gnadenlehre des Thomas hat ein doppeltes Gesicht; sie blickt rückwärts auf Augustin, vorwärts auf die Zersetzung der Lehre im 14. Jahrh. Thomas wollte Augustiner sein, und seine Darlegung war bereits eine augustinische Reaction gegenüber den Aufstellungen von Halesius, Bonaventura u. A.; aber er hat dem Gedanken des Verdienstes bereits viel mehr Spielraum gewährt als Augustin, hat die Gnadenlehre noch mehr als dieser von der Person Christi entfernt (sie ist vor der Christologie abgehandelt!) und hat den Glauben und die Sündenvergebung noch mehr zurücktreten lassen. Der Glaube ist entweder fides informis, also noch nicht Glaube, oder fides formata, also nicht mehr Glaube. Es kann in der That der Glaube als fiducia keine Stelle finden, wenn die Effecte der Gnade eine neue Natur und eine moralische Besserung sind. In dem amphibolischen Satz »caritas meretur vitam aeternam« lag schon das Unheil der Folgezeit beschlossen.

Die Zersetzung ist auf allen Punkten der augustinischen Gnaden- und Sündenlehre nachzuweisen: 1) Halesius lehrte bereits, dass sich Adam im Paradies die gratia gratum faciens durch gute Werke ex congruo verdient habe. Die Scotisten sind ihm gefolgt, zugleich die iustitia originalis von jener Gnade unterscheidend und zur Vollkommenheit der menschlichen Natur selbst rechnend. War dieses auch ein Vortheil, so wurde er dadurch wett gemacht, dass das Verdienst ex congruo von Anfang an neben die »alleinwirksame Gnade« gesetzt wurde. 2) Schon Thomas hatte in Bezug auf die Erbsünde den Satz nicht mehr rund zugegeben: »naturalia bona corrupta sunt«, sofern er die Concupiscenz, die an sich nicht böse ist, nur als languor et fomes definirt, die negative Seite der Sünde stärker als Augustin betont und, weil die ratio geblieben sei, eine fortdauernde inclinatio ad bonum angenommen hat. Duns hat die Frage nach der Concupiscenz im

Grunde von der Frage nach der Erbsünde getrennt, jene ist ihm nicht mehr das formale an dieser, sondern lediglich das materiale. So bleibt für die Erbsünde bloß die privatio des übernatürlichen Gutes, die wohl eine Störung der Natur des Menschen herbeigeführt hat, ohne dass indess etwas von den natürlichen Gütern wirklich verloren gegangen wäre. Auch die erste Sünde selbst wurde von DUNS (gegen AUGUSTIN) sehr lax gefasst: gegen das Gebot der Gottesliebe habe Adam nur indirect verstoßen und das Gebot der Nächstenliebe nur insofern übertreten, als er durch Nachgiebigkeit das richtige Maß überschritt. Dazu handelte es sich überhaupt nicht um einen Verstoß wider die Sittenregel, sondern um die Nichtbefolgung eines der Prüfung wegen auferlegten Gebotes. Bei OCCAM ist vollends Alles aufgelöst. Wie die Erlösung, so schien ihm auch die Anrechnung des Sündenfalles als Willkühr Gottes, die uns durch die »Offenbarung« bekannt geworden ist. Kleine Sünden waren auch schon im Urstand möglich (so schon DUNS). Der Verzicht auf jedes ideelle, d. h. neuplatonische Weltverständniss führte die Nominalisten zur Zersetzung des Begriffs von Schuld und Sünde; sie machten auch hier tabula rasa und zogen sich auf die als Offenbarung erscheinende Kirchenpraxis zurück, weil sie für die Geschichte und die concreten Verhältnisse noch blind waren. 3) DUNS und seine Nachfolger hielten die Schuld der Erbsünde für endlich. 4) DUNS sah das Contagium der Erbsünde lediglich im Fleische und polemisirte gegen die thomistische Annahme einer vulneratio naturae; die religiöse Betrachtung der Sünde als Schuld, schon durch AUGUSTIN und THOMAS bedroht, schwand völlig. 5) Das liberium arbitrium erhielt den weitesten Spielraum, da die Grundthese preisgegeben war, dass es nur in der Abhängigkeit von Gott Gutes gebe. Der freie Wille ist bei DUNS und den führenden Theologen nach ihm die zweite große Macht neben Gott, und was sie in der Sphäre der empirischen Psychologie richtig feststellten, dem gaben sie auch eine materiale und positiv religiöse Bedeutung. Es ist das ererbte Verhängniss der MAlichen Dogmatik, dass bei der Verquickung von Welterkennen und Religion schließlich eine relativ richtigere Welterkenntniss dem Glauben gefährlicher wurde als eine falsche. Gegen den Pelagianismus, der sich immer ungescheuter des Augustinismus nur als »Kunstsprache« bediente, hat zuerst wieder BRADWARDINA kräftig Front gemacht, und seitdem ist die Reaction nicht mehr erloschen, sondern hat sich langsam im 15. Jahrh. bis zu WESEL, WESSEL, STAUPITZ, CAJETAN und CONTARINI gesteigert. 6) In der Lehre von der Rechtfertigung und der verdienstlichen Erwerbung des ewigen Lebens zeigte sich die Zersetzung am stärksten: a) die gratia praeveniens

wurde zu einer Redensart, die gratia cooperans ist die allein verständliche Gnade; b) was bei THOMAS meritum de congruo war, wurde zum meritum de condigno, merita de congruo aber in solchen Regungen erkannt, die THOMAS überhaupt nicht unter den Gesichtspunkt des Verdienstes gestellt hatte; c) mit der Verdienstlichkeit der attritio wurde auch die fides informis, der bloße Glaubensgehorsam, höher geschätzt. An diesem Punkt wurde das Verderben am größten. Die bloße Unterwerfung unter den Kirchenglauben und die attritio wurden gewissermaßen die dogmatischen Grundprincipien. Nach DUNS kann sich der natürliche sündige Mensch noch immer auf die Gnade präpariren; er kann den Anfang machen, Gott zu lieben. Also muss er es auch. In Wahrheit geht also das Verdienst der Gnade immer vorher, erst das meritum de congruo, dann nach Erlangung der ersten Gnade das meritum de condigno. Damit ist die erste und die zweite Gnade auf die Stufe bloßer Hülfsmittel herabgesetzt. Ja im Grunde erscheint der göttliche Factor nur in der acceptatio. Diese nun — hier schlägt die Betrachtung um — lässt im strengen Sinn überhaupt keine Verdienste zu. Die nominalistische Doctrin ist nur insofern nicht einfacher Moralismus, als sie weniger ist, d. h. die Gotteslehre lässt einen strengen Moralismus überhaupt nicht zu. Dies ist am deutlichsten bei OCCAM, der überhaupt den paradoxen Anblick gewährt, dass sein stark ausgeprägter religiöser Sinn lediglich zur Willkühr Gottes flüchtet. Die Zuversicht zu dieser, wie die Kirche ihren Inhalt definirte, befreite ihn allein vom Nihilismus. Der Glaube, um sich zu erhalten, fand gegenüber den eindringenden Fluthen der Welterkenntnisse keine andere Rettung, als die Planke der Willkühr des Gottes, den er suchte. Er versteht ihn nicht mehr, aber er unterwirft sich ihm. So blieb das Kirchendogma und die Kirchenpraxis aufrecht stehen, eben weil Religionsphilosophie und absolute Moral fortgeschwemmt waren. Nach OCCAM lässt sich die Nothwendigkeit eines supranaturalen Habitus (also der Gnade überhaupt) zur Erlangung des ewigen Lebens durch Vernunftgründe nicht erweisen; kann doch auch ein Heide durch die Vernunft zur Gottesliebe kommen. Jene Nothwendigkeit steht allein durch die Autorität der Kirchenlehre fest. OCCAM und seine Freunde waren noch keine Moralisten und Rationalisten; sie scheinen uns nur so. Erst die Socinianer wurden es; denn erst sie haben die hypothetischen Sätze der Nominalisten über die natürliche Theologie zu kategorischen erhoben. Aber sie gewannen damit wieder eine kräftige Zuversicht zur Klarheit und Macht des Sittlichen, welche die Nominalisten mitsammt der inneren Zuversicht zur Religion eingebüßt hatten. Wenn man im 15. Jahrh. die

Verwüstung der Theologie in der Religion beklagte, so meinte man die in die Praxis umgesetzten Sätze, dass die guten Werke die causae für den Empfang des ewigen Lebens seien, dass auch die nichtigsten Leistungen noch immer als Verdienste angesehen würden, und dass man die Unterwerfung unter die Ordnungen der Kirche für einen bonus motus hielt, der, durch die Sacramente completirt, die zum ewigen Leben nöthige Würdigkeit verleihe.

Die laxe Auffassung von der Erbsünde zeigte sich in der Entwicklung des Mariendogmas. Noch ANSELM, BERNHRAD, BONAVENTURA und THOMAS bezogen die Erbsünde auf Maria, wenn sie auch dann eine besondere Bewahrung derselben annahmen; allein schon i. J. 1140 wurde in Lyon ein Fest zu Ehren der unbefleckten Empfängniss Maria's gefeiert, und DUNS lehrte, die unbefleckte Empfängniss sei probabel (rückwirkende Kraft des Todes Christi). Der Streit zwischen Franciskanern und Dominikanern, der sich nun erhob, ist im Mittelalter nicht geschlichtet, von SIXTUS IV. verboten worden. Die Dominikaner standen übrigens sonst in der ausschweifenden Verherrlichung der Jungfrau nicht zurück. Hatte doch THOMAS gelehrt, ihr gebühre nicht nur »Dulia« wie den Heiligen, sondern »Hyperdulia«. Auch wurde ihr ein gewisser Antheil am Erlösungswerk zugesprochen (Himmelskönigin, inventrix gratiae, via, ianua, scala, domina, mediatrix). Die Annahme der Scotisten, dass sie nicht nur passiv, sondern auch activ bei der Incarnation mitgewirkt, war eine natürliche Folge der Verehrung, wie sie namentlich BERNHARD gelehrt hat.

Drittes Buch.

Der dreifache Ausgang der Dogmengeschichte.

Erstes Capitel.

Geschichtliche Orientirung.

Die Elemente der augustinischen Theologie haben sich im MA. verstärkt, sind aber immer mehr auseinander getreten. Zwar hat THOMAS noch einmal die ungeheure Aufgabe zu lösen unternommen, im Rahmen eines Systems allen Ansprüchen zu genügen, die das im Dogma verkörperte kirchliche Alterthum, die h. Schrift, die Idee der Kirche als

des lebendigen gegenwärtigen Christus, die Rechtsordnung der römischen Kirche, die Gnadenlehre AUGUSTIN'S, die Wissenschaft des ARISTOTELES und die bernhardinisch-franciskanische Frömmigkeit stellten; aber dieser neue AUGUSTINUS hat eine befriedigende Einheit doch nicht zu schaffen verstanden. Sein Unternehmen hatte sogar theilweise den entgegengesetzten Erfolg. Die Verstandeskritik der Nominalisten und die Mystik ECKHARTS gingen bei THOMAS in die Schule; die Curialisten lernten von ihm und die »Reformatoren«. Im 15. Jahrh. erschien die theologische Lehre aufgelöst. Deutlich traten damals aber zwei Richtungen hervor: der Curialismus und die Opposition wider denselben.

Der Curialismus lehrte, dass die Gewohnheiten der römischen Kirche die göttliche Wahrheit seien. Er behandelte das Kirchenwesen und die Religion wie eine äußere Herrschaft und suchte sie mit den Mitteln der Gewalt, der Bureaukratie und eines drückenden Steuersystems zu behaupten. Nach dem unglücklichen Verlauf der großen Concilien war in weiten Kreisen eine Ermattung eingetreten. Die zum Absolutismus strebenden Fürsten fanden ihre Rechnung, wenn sie mit der Curie verhandelten, um gemeinsam mit ihr die Schafe zu scheeren. Sie gaben der Curie in rein kirchlichen Dingen die absolute Gewalt zurück, um in gemischten mit ihr zu theilen (die Bullen »Execrabilis« PIUS II. v. J. 1459 und »Pastor aeternus« LEO'S X. v. J. 1516 proclamiren den Supremat des Papstes über den Concilien). Die Meinung, dass päpstliche Entscheidungen so heilig seien wie die Concilsbeschlüsse, und dass das Recht der Auslegung überall nur der Kirche, d. h. Rom, gebühre, setzte sich immer mehr durch. Die Curie hütete sich aber wohl, aus jenen Entscheidungen ein Rechtsbuch, einen geschlossenen dogmatischen Kanon, zu gestalten. Ihre Unfehlbarkeit und Souveränetät stand nur fest, wenn sie stets freie Hand hatte und man ihren richterlichen Spruch von Fall zu Fall einholen musste. Das alte Dogma galt wie früher; aber die Fragen, um die es sich im Leben handelte, lagen längst nicht mehr in seinem Rahmen. Sie wurden von der Theologie behandelt. Diese aber war in den 150 Jahren nach THOMAS zur Erkenntniss der Irrationalität der geoffenbarten Lehre gekommen und hatte daher die Losung ausgegeben, man müsse sich der Autorität der Kirche blind unterwerfen. Diese Entwickelung kam dem Curialismus zu Gute; hatte man doch in Rom längst gelehrt, dass die Unterwerfung unter die Autorität der Kirche (fides implicita) zur Seligkeit genüge, wenn man daneben nur an die göttliche Vergeltung glaube. In den humanistischen Kreisen an der Curie nahm man es wohl auch

mit letzterer nicht mehr genau; doch hat andererseits auch frommer Sinn in dem Irrationalen und Arbiträren das Göttliche verehrt. Dass diese ganze Haltung eine Weise war, das alte Dogma zu begraben, ist klar. Worauf es im Abendland von Anfang an angelegt war, das offenbarte sich jetzt in erschreckender Klarheit: das Dogma ist Institution, ist Rechtsordnung. Die Curie selbst respectirte es nur formell; materiell unterlag es, wie alle Rechtsordnung in der Hand des absoluten Herrn, ihrer Politik. Das »tolerari potest« und das »probabile« bezeugen noch eine schlimmere Verweltlichung des Dogmas und der Kirche als das »anathema sit«. Dennoch lag selbst in dem curialistischen Kirchenthum gegenüber den Richtungen, welche die Kirche aus der Heiligkeit der Christen auferbauen wollten, eine Wahrheit. Gegen Husiten und Mystiker hat Rom das Recht der Überzeugung conservirt, dass die Kirche Christi die Herrschaft des Evangeliums unter sündigen Menschen ist.

Die Opposition gegen den Curialismus war nur durch einen negativen Gedanken zusammengehalten, dass die Gewohnheiten der römischen Kirche zur Tyrannei geworden seien und das Zeugniss des kirchlichen Alterthums gegen sich hätten. Hierin trafen politische, sociale, religiöse und wissenschaftliche Beweggründe zusammen. Man folgerte demgemäss, dass päpstliche Entscheidungen nicht die Bedeutung von Glaubenssätzen haben, dass Rom nicht allein befugt sei, die Schrift und die Väter auszulegen, dass das Concil die Kirche an Haupt und Gliedern reformiren solle, und dass die Kirche gegenüber den dogmatischen, kultischen und kirchenrechtlichen Neuerungen Rom's zu ihren ursprünglichen Grundsätzen und dem ursprünglichen Zustande zurückkehren müsse. Man glaubte die Entwickelung der letzten Jahrhunderte negiren zu können und stellte sich in thesi auf die h. Schrift und das kirchliche Alterthum; aber in praxi war das reformatorische Ziel entweder ganz nebelhaft oder enthielt noch so viele Stücke aus der nachaugustinischen Entwickelung, dass die Opposition von vornherein gelähmt war. Man wusste nicht, ob man Gebräuche oder Missbräuche zu reformiren habe, und man wusste nicht, was man mit dem Papste anfangen sollte, den man in einem Athem anerkannte und verwarf, segnete und schmähte (vergl. selbst LUTHER's Haltung 1517—1520 in Bezug auf den Papst). Aber diese widerspruchsvolle Opposition war doch eine Macht, nur nicht auf dem Gebiet der Lehre; denn diese war auch in den Kreisen der Anticurialisten discreditirt. »Praktische Frömmigkeit« war die Losung der Humanisten wie ERASMUS und der Augustiner wie STAUPITZ. Man war der Theologie überdrüssig, die im sicheren Hafen der Autorität ver-

nünftelte und das wahrhaft fromme Leben nur beschwerte. Wäre die kirchliche Lehre nur »Wissenschaft«, so wäre es um sie geschehen gewesen; sie hätte abtreten und einer neuen Denkweise Platz machen müssen (s. den Socinianismus). Aber da das alte Dogma mehr war, blieb es — aber auch hier als Rechtsordnung. Von einigen Stürmern abgesehen, respectirten die oppositionellen Parteien das Dogma mit dem Instinct der Selbsterhaltung. Sie fühlten es noch immer, wenn auch unklar, als Grundlage ihrer Existenz. Aber sie wollten keine Lehrstreitigkeiten: scholastische Streitigkeiten waren ihnen als Mönchsgezänk zuwider, und doch wollten sie sich von der Scholastik befreien. Welch' ein Widerspruch! Der letzte Grund lag in der ungeheuren Spannung, welche zwischen dem alten Dogma und den christlichen Anschauungen, deren Ausgestaltung das damalige Leben war, bestand. Das Dogma war der Boden und Rechtstitel der Existenz der Kirche — aber welches altkirchliche Dogma hatte denn noch für die Frömmigkeit, wie sie damals lebte, einen unmittelbar verständlichen Sinn? Weder die Trinitäts- noch die Zweinaturenlehre. Man dachte nicht mehr wie die Griechen. Die Frömmigkeit, wie sie im 15. Jahrh. sich ausgebildet, lebte in AUGUSTIN, BERNHARD und FRANCISKUS. Unter der Hülle eines alten Glaubens hatte sich während eines Jahrtausends eine neue Frömmigkeit und darum auch ein neuer Glaube gebildet. Man meinte hier und dort, durch Rückgang auf den reinen Augustinismus helfen zu können. Allein der gegenwärtige Zustand, die Spannung zwischen der dogmatischen Rechtsordnung in der Kirche und den unklaren Zielen der Frömmigkeit, war ja auf dem Boden des Augustinismus erwachsen. Die Fehler lagen keimhaft schon in seinen Ansätzen. Das sah freilich keiner der Vorreformatoren ein; aber die Thatsache der Unmöglichkeit einer Reform mit den Mitteln AUGUSTIN's spricht hinreichend vernehmlich. Der zersetzte Augustinismus ist doch auch Augustinismus; wie soll man ihm also durch den genuinen auf die Dauer aufhelfen können?

Dennoch ist die Kritik, welche der wiedererweckte Augustinismus an dem zersetzten ausgeübt hat, im 15. Jahrh. eine segensreiche Macht gewesen, ohne deren vorbereitende Wirkung die Reformation und das Tridentinum nicht denkbar wären. Den unsittlichen, irreligiösen, ja heidnischen Mechanismus des herrschenden Kirchenthums hat er discredirt, ja noch mehr, er hat das Gefühl der Freiheit in der Religion und damit das Streben nach selbständiger Religion entfesselt. Er hat im Bunde mit all den Mächten gearbeitet, die im 15. Jahrh. das Recht des Individuums und der Subjectivität gel-

tend machten und das Mittelalter zu sprengen suchten. Er hat Unruhe geschaffen, eine Unruhe, die über sich selbst hinaus wies — wie kann man ein freier und ein seliger Mensch zugleich sein? Aber Niemand vermochte noch diese Frage sicher zu formuliren, weil man ihr volles Gewicht noch nicht empfand.

Beim Ausgang des 15. Jahrhunderts schienen verschiedene Ausgänge der Krisis möglich: ein voller Sieg des Curialismus, ein Sieg des repristinirten Augustinismus, ein Auseinanderfallen der Kirche in verschiedene Gruppen von dem strengsten Curialismus und der Ceremonialreligion bis zu einem rationalistischen und schwärmerischen, das alte Dogma aufhebenden Bibelchristenthum, endlich eine Neubildung des gesammten Religionswesens, d. h. eine evangelische Reformation, die das alte Dogma entwurzeln und aufheben wird, weil der neue Ausgangspunkt, der um Christus willen gnädige Gott, und das aus ihm entsprungene Recht auf Freiheit, in der Theologie nur das bestehen lassen konnte, was zu ihm gehört.

In Wahrheit aber wurden die Ausgänge andere. Sie blieben sämmtlich mit Widersprüchen behaftet: der tridentinische Katholicismus, der Socinianismus und die evangelische Reformation. In jenem setzte sich der Curialismus durch, die monarchische Seligkeitsanstalt mit ihren Sacramenten und ihren »Verdiensten«; aber sie sah sich genöthigt, mit dem Augustinismus zu pactiren und mit ihm bei der ihr aufgedrungenen Codification der neuen Dogmen zu rechnen. Im Socinianismus setzte sich die nominalistische Verstandeskritik und der humanistische Geist der neuen Zeit durch; aber er blieb im alten Biblicismus hängen und, indem er das alte Dogma beseitigte, schuf er sich aus dem Gegensatz zum alten ein neues. In der evangelischen Reformation endlich wurde principiell die unfehlbare Organisation der Kirche, die unfehlbare Lehrüberlieferung der Kirche und der unfehlbare Schriftencodex abgethan und ein ganz neuer Boden gewonnen; allein Einsicht und Muth reichten nicht aus, um dem in specie überall Folge zu geben, was man in genere errungen hatte. Unter dem Titel, dass die Sache (das Evangelium) — nicht die Autorität — es verlange, behielt man das alte Dogma als den wesentlichen Inhalt des Evangeliums bei und kehrte unter dem Titel »Wort Gottes« zum Biblicismus zurück. Gegenüber den neuen Lehren des hierarchischen, kultischen, pelagianischen und mönchischen Christenthums sah man in dem alten Dogma nur den Ausdruck des Glaubens an den in Christus gnädigen Gott und übersah es, dass das Dogma zugleich noch etwas ganz anderes war, nämlich philosophische Gott-Welt-Erkenntniss und Glaubensgesetz.

Was man aber unter neuem Titel zuliess, das machte sich, einmal zugelassen, mit seiner eigenen Logik wieder geltend. Man hob die wahre Theologie, die theologia crucis, auf den Leuchter; aber indem man dies in den altkirchlichen Formen that, bekam man auch das zugehörige Erkennen und das Glaubensgesetz mit in den Kauf, und die Lehrstreitigkeiten der Evangelischen erschienen wie eine Fortsetzung der scholastischen Schulstreitigkeiten, nur mit unendlich höherer Bedeutung; denn jetzt handelte es sich in ihnen um die Existenz der neuen Kirche. So entstand gleich Anfangs — mindestens von dem Abendmahlsstreit und der Augsburgischen Confession an, die damit begonnen hat, den neuen Wein in alte Schläuche zu giessen — in dem reformatorischen Lehrbegriff ein höchst complicirtes, widerspruchsvolles Gebilde. Nur in den Principien Luthers, und auch nicht in allen, stellt sich der neue Geist dar; im Übrigen enthält er nichts Neues, und wer ihn heute, im 19. Jahrh., nicht als Aufgabe nimmt, sondern sich bei dem Niederschlage, wie er am Ende des 16. Jahrh. sich ergeben hat, beruhigt, der täuscht sich über seine eigene Stellung: er ist nicht evangelisch, sondern gehört zu einer katholischen Spielart, wobei es ihm nach den Grundsätzen des heutigen Protestantismus frei steht, sich die biblicistische, dogmatische, mystische oder hierarchische zu wählen.

Dennoch stellen sich in diesen drei Bildunngen Ausgänge der Dogmengeschichte dar: der nachtridentinische Katholicismus vollendet schließlich doch die Neutralisirung des alten Dogmas zu einer arbiträren päpstlichen Rechtsordnung; der Socinianismus zersetzt es verstandesmäßig und hebt es auf; die Reformation, indem sie es zugleich abgethan und aufrecht erhalten hat, weist über dasselbe hinaus, rückwärts zum Evangelium, vorwärts auf eine neue Formulirung des evangelischen Bekenntnisses, befreit vom Dogma und versöhnt mit der Wahrhaftigkeit und Wahrheit. In diesem Sinne hat die Dogmengeschichte die Ausgänge des Dogmas darzustellen. Bei der Reformation vermag sie nur das Christenthum Luthers zu schildern, um die folgende Entwickelung verständlich zu machen. Diese selbst gehört entweder als ganze (bis heute) oder gar nicht in die Dogmengeschichte. Es ist aber correcter, sie ganz auszuscheiden; denn das alte Dogma gab sich als unfehlbar. Diesen Anspruch hat die Reformation sogar für ihre eigenen Aufstellungen — geschweige für das alte Dogma — zurückgewiesen. Man würde daher die Confusionen der Epigonen, die noch immer nach einem Zwischenbegriff zwischen reformabel und unfehlbar suchen, verewigen, wollte man in den Formulirungen des Protestantismus im 16. Jahrh. Dogmen erkennen.

Zweites Capitel.

Die Ausgänge des Dogmas im römischen Katholicismus.

1. Die Codificirung der mittelalterlichen Lehren im Gegensatz zum Protestantismus (das Tridentinum).

Ausgabe der Decrete 1564. Ältere Arbeiten bei KÖLLNER, Symbolik 1844, neuere in der RE[2]. s. v. Tridentinum.

In Rom wollte man nur fremde Lehren verdammen, nicht die eigenen codificiren; man wollte auch kein Concil. Aber es wurde von den Fürsten der Curie aufgenöthigt. Als es zusammentrat, ergab es sich, dass der mittelalterliche Geist aus der Reformation, dem Humanismus und Augustinismus Kräfte an sich gezogen hatte, dass er selbst aber die stärkere Macht geblieben war. Der Curie gelang das Meisterstück, das Neue sich unterzuordnen, die Reformation zu verdammen, sich selbst zu behaupten und dabei doch die gröbsten Missbräuche abzustellen. Im Gegensatz zum Lutherthum hat sie zahlreiche mittelalterliche Lehren in Dogmen verwandeln müssen — die Decrete von Trident sind der Schatten der Reformation. Was ursprünglich im Sinne der Curie als ein Unglück erschien, die Nöthigung der Formulirung und die abgezwungene Rücksicht auf den Augustinismus, erwies sich später als Vortheil: man hatte ein neues Glaubensgesetz, welches man, wo es passend schien, mit buchstäblicher Strenge anwenden konnte, und es war andererseits so doppelsinnig und elastisch, dass es den arbiträren Entscheidungen der Curie Spielraum ließ. Diese aber hat sich das Recht der Auslegung vorbehalten, und das Concil hat es bewilligt, damit dem Papste im Grunde bereits die Unfehlbarkeit zugestehend. So ist die Curie selbst unverändert, d. h. mit allen ihren Gewohnheiten, Praktiken, Anmaßungen und Sünden aus dem Fegfeuer des Concils hervorgegangen; aber der innere Zustand der Gesammtkirche hob sich doch. Um ihrer inneren Unwahrhaftigkeit willen und weil sich die Kirchenlehre heute an nicht wenigen Punkten consequenter entwickelt hat (erneute Ausscheidung des Augustinismus, Entscheidung über die zu Trident unentschiedene Frage, ob der Papst der Universalbischof und unfehlbar sei), sind die tridentinischen Decrete keine deutlichen Quellen des Katholicismus mehr. Es ist eben schon in Trident das Dogma in eine Dogmenpolitik verwandelt und der Laie von Glaube und Dogma abgesperrt worden: alles Überlieferte ist dem Wortlaut nach sacrosanct, aber löst sich der Theologie in eine Reihe mehr oder minder probabler Meinungen auf, die im Controversfall vom Papst entschieden werden.

Einig war man in der Ablehnung der »Wiedertäufer« und Protestanten. Nach Wiederholung des Constantinopolitanums hat man in der 4. Sitzung, um die »puritas evangelii« zu wahren, erklärt, dass die Apokryphen dem A. T. gleich stehen, die Vulgata für authentisch zu halten sei und die Kirche allein die Schrift auslegen dürfe. Neben diese aber stellte man die »traditiones sine scripto, quae ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis, spiritu sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt« (an einer anderen Stelle lautet die Definition etwas anders). In der 5. und 6. Sitzung sind die Decrete über Erbsünde und Rechtfertigung zu Stande gekommen. Hier hat man sich unter dem Eindruck des wiedererweckten Augustinismus und der Reformation nicht mit der nominalistischen Doctrin identificirt und ist dem Thomismus sehr nahe gekommen, ja das Rechtfertigungsdecret ist, obgleich aus der Politik geboren, eine sehr respectable Leistung, der ein evangelischer Inhalt nicht fehlt. Allein 1) setzte man doch hier und dort Richtlinien ein, welche zu einem scotistischen (semipelagianischen) Verständniss der Lehren führten, 2) war es ziemlich gleichgiltig, was man im Obersatz über Sünde und Gnade lehrte, wenn im Untersatz doch die These galt, dass die Gewohnheiten der römischen Kirche das oberste Gesetz sind. Bei der Erbsünde bekannte man, dass Adam die Heiligkeit und Gerechtigkeit, »in qua constitutus fuerat«, verloren habe, nach Leib und Seele »in deterius« commutirt worden sei, und dass sich »propagatione« seine Sünde fortsetze. Aber man lehrte auch, dass der freie Wille nicht ausgetilgt, sondern »viribus attenuatus« sei, und dass die Taufe zwar den reatus originalis peccati tilge, aber die concupiscentia (fomes) bleibe, die nicht für Sünde zu erachten sei (also ist die religiöse Betrachtung aufgegeben). Von der Rechtfertigung wurde erklärt, sie sei der Act, durch den der Mensch aus einem Ungerechten zu einem Gerechten wird (durch die Taufe, resp. das Bußsacrament); sie bestehe aber nicht bloß in der Sündenvergebung, sondern auch in der Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen durch freiwillige Annahme der Gnade, obgleich der Mensch unfähig sei, sich per vim naturae oder per litteram legis Moysis aus der Sündenherrschaft zu befreien. Einerseits erscheint die Rechtfertigung als die translatio von einem Zustand in einen anderen, nämlich in den der Adoption, und der Glaube als die entscheidende Macht neben der Gnade (»Christum proposuit deus propitiatorem *per fidem* in sanguine ipsius pro peccatis nostris«), andererseits erscheint sie als ein Heilungsprocess durch eingeflösste Gnade (»Christi sanctissimae passionis merito per spiritum sanctum caritas dei diffunditur in cordibus«, so dass der Mensch in der

Rechtfertigung mit der Sündenvergebung Glaube, Liebe und Hoffnung zugleich eingeflösst erhält; ohne die beiden letzteren ist man weder mit Christus vollkommen verbunden noch der Glaube lebendig). Die letztere Betrachtung ist die durchschlagende, und demgemäß werden die Stadien des Rechtfertigungsprocesses (Einleitung u. s. w.) breit dargelegt. Die gratia praeveniens erschöpft sich in der vocatio (nullis existentibus meritis); aber darin ist die Einleitung nicht erschöpft, vielmehr gehört zu ihr die illuminatio spiritus sancti, welche den Menschen zur Richtung auf die iustitia befähigt, und somit eine Disposition und freie Hinbewegung zu Gott. Indem nun erst die iustificatio erfolgt, ist der Gedanke der gratia gratis data verwundet. Nur in abstracto ist die Sündenvergebung etwas für sich Bestehendes und die Rechtfertigung selbst; in concreto ist diese ein stufenmäßiges Heiligwerden, welches sich in der mortificatio membrorum carnis vollzieht und auf Grund der vermehrten Gnade in der Befolgung der Gebote Gottes und der Kirche äußert. Zu einer Gewissheit der erlangten Gnade kann man in diesem Leben nicht gelangen; aber ihren Verlust kann man durch die Buße stets wieder ersetzen; auch braucht nicht immer der Process ganz von Neuem zu beginnen, sofern trotz des Verlustes der rechtfertigenden Gnade der Glaube geblieben sein kann. Das Ziel des Processes in diesem Leben sind die bona opera, welche Gott vermöge seiner Gnade als ihm angenehme und verdienstliche annimmt. Daher muss man sie einerseits als Geschenke Gottes, andererseits als wirkliche Mittel zur Seligkeit ansehen. — Das Wichtigste ist, dass (gegen die thomistisch-augustinische Überlieferung) die gratia prima nicht rechtfertigt, sondern nur disponirt. Also stammt die Rechtfertigung aus einer Cooperation. Alle augustinischen Redensarten können das nicht verhüllen. Von den 33 Anathematismen wenden sich 29 gegen den Protestantismus. Mit der Verdammung des Satzes: »fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur«, wurde implicite noch mehr verdammt, nämlich der strenge Augustinismus: darin bestand die Kunst des Decrets.

In der 7. Session und ff. formulirte man die Sacramentslehre und behauptete sich als Sacramentskirche (»per sacramenta omnis vera iustitia vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur«); über das Wort und den Glauben schwieg man dabei. Statt einer Lehre von den Sacramenten in genere formulirte man 13 Anathematismen, welche den eigentlichen Protest wider den Protestantismus enthalten. Die Einsetzung aller sieben Sacramente durch Christus wird behauptet, ebenso

die Unmöglichkeit per solam fidem ohne Sacramente gerechtfertigt zu werden. Diese »continent gratiam«, enthalten also eine geheimnissvolle Kraft, die sie ex opere operato denen mittheilen, »qui obicem non ponunt«. Auch in anderer Beziehung ist überall die thomistische Lehre (Charakter, Intention, u. s. w.) bewahrt, jedoch sind theologische Feinheiten bei Seite gelassen, und die Wendung zu scotistischer Auffassung bleibt möglich. Am Schluss der Anathematismen wurde jede Abweichung von den einmal bestehenden Gebräuchen der Kirche verdammt. Für die Ausführungen über die einzelnen Sacramente diente die Bulle EUGEN's IV. Exultate domino (1439) als Vorbild. Die Bestimmungen über die Taufe und die Confirmation sind nur dadurch lehrreich, dass dort die verdammt werden, welche lehren, dass alle späteren Sünden »sola recordatione et fide suscepti baptismi« vergeben werden können, hier der Bischof allein zum minister sacramenti proclamirt wird. In Bezug auf die Eucharistie wurden die thomistischen Theologumena nun zum Dogma. Kraft der Transsubstantiation ist der ganze Christus in jedem Theilstück jedes Elements gegenwärtig, und zwar schon vor dem Genuss, also ist die Hostie anzubeten (»in eucharistia ipse sanctitatis auctor ante usum est«). Alle Gebräuche werden hier als apostolisch bezeichnet. Der Effect des Sacraments bleibt ein höchst geringer; ausdrücklich werden die verdammt, welche die Sündenvergebung für die hauptsächliche Frucht halten. Auch bei dem angefochtensten Punkte, der Messe, sanctionirte man das gesammte Herkommen, nur einige abergläubische Missbräuche obenhin missbilligend. Die Still- und Seelenmessen (sacrificium propitiatorium pro vivis et defunctis nondum ad plenum purgatis«) wurden ebenso gerechtfertigt, wie — trotz aller Fürstenbedenken — die Kelchentziehung und die lateinische Sprache. Die Kanones stellen alles Reformatorische unter das Anathem und schließen somit die Kirche des heidnischen Messopfers wider die Kirche des Worts streng ab. Die Lehre von der Buße ist viel ausführlicher behandelt wie die Eucharistie, um welche nur die Theologen sich stritten. Bis zur materia und quasi materia ist bei der Buße die ganze scholastische Arbeit als Dogma recipirt worden. Daher ist (s. oben S. 89 f.) ein genaueres Eingehen nicht nothwendig. Doch ist es bemerkenswerth, dass die attritio sehr vorsichtig behandelt ist, immerhin gilt sie als contritio imperfecta. Um so kategorischer ist die confessio aller Todsünden vor dem Priester gefordert und der richterliche Charakter des Priesters behauptet. Die satisfactiones wurden, wie bei THOMAS, als nothwendig um der temporalis poena peccati willen ebenso beibehalten, wie die Ablässe. Doch hat man sich über diese sehr zurückhaltend ausge-

sprochen. Die scholastische Theorie ist nicht berührt, der Missbrauch zugestanden; doch ist in der Sache schlechterdings nichts nachgegeben (jeder ist zu verdammen, der die Ablässe nicht für heilsam erklärt). Über letzte Ölung, Ordo und Ehe ging man rasch hinweg, die septem ordines seien ab ipso initio ecclesiae vorhanden gewesen. Die alte Streitfrage über das Verhältniss der Bischöfe zu den Priestern wird nicht entschieden, doch komme jenen ein Superiorität zu. Über die Ehe redete man nur homiletisch und kirchengesetzlich, verdammte aber doch die, welche leugneten, dass sie eine gratia ertheile. In den Fragen nach dem Fegfeuer, den Heiligen, Reliquien und Bildern sprach man voll Bedauern über die Missbräuche, hielt aber die Überlieferung streng aufrecht, in vorsichtigen Worten den Geist der Zeit schonend. So hat sich die Kirche in der specifischen Verweltlichung als Opfer- Priester- und Sacramentskirche durch das Tridentinum abgeschlossen und nicht einmal ihre Idole preisgegeben (s. über die Praxis der Benedictionen, Sacramentalien und Ablässe GIHR, d. h. Messopfer 1887, SCHNEIDER, die Ablässe 1881). Die Decrete haben die Kirche auf dem Boden des Mittelalters und der Scholastik festgebannt: Sacramente, Gehorsam, Verdienst.

2. Die nachtridentinische Entwickelung als Vorbereitung des Vaticanums.

DENZINGER, Enchiridion, 5. Aufl. 1874.

Die zu Trident nicht rund entschiedenen Fragen: Curialismus oder Episkopalismus, Augustinismus oder jesuitischer Pelagianismus, Sittengesetz oder Probabilismus, bewegten die folgenden drei Jahrhunderte. Die erste Frage zerfiel in zwei: Papst oder Concil, päpstliche Entscheidungen oder Tradition. Das Vaticanum hat für den Curialismus und damit auch für den Jesuitismus entschieden.

1 a) In Trident hatte es der Gegensatz zwischen Curialisten und Episkopalisten in Bezug auf den Artikel von des Papstes Gewalt überhaupt zu keinem Decret kommen lassen; aber schon die professio fidei Tridentinae hat die römische Kirche und den Papst ins Credo eingeschmuggelt, und der thomistische Catechismus Romanus hat die päpstliche Autokratie als Glaubensartikel gelehrt (»necessarium fuit hoc visibile caput ad unitatem ecclesiae constituendam et conservandam«). Doch erhob sich ein kräftiger Widerspruch, namentlich in dem Frankreich HEINRICH's IV. und LUDWIG's XIV. Man kehrte dort (BOSSUET) zum Gallikanismus zurück (übrigens war auch das Tridentinum nicht unbedingt angenommen worden), theils im Interesse des Königs, theils in dem der

Nation und ihrer Bischöfe (Residenz der Bischöfe divino iure). Über die Bedeutung des Primats, den man gelten liess, konnte man freilich so wenig zur Klarheit und Einheit gelangen, wie im 15. Jahrh.; aber fest stand, dass der König und die Bischöfe die französische Kirche regieren, dass der Papst in zeitlichen Dingen nichts zu sagen habe, und dass er auch in geistlichen an die Bestimmungen der Concilien (Constanz) gebunden sei, seine Beschlüsse mithin nur unter Zustimmung der Kirche irreformabel seien (Gallikanische Propositionen v. 1682). Die Päpste verwarfen diese Sätze, brachen aber nicht mit Frankreich. Am Ende seines Lebens gab sie der grosse König selbst Preis, ohne sie formell zurückzuziehen. Sie waren im 18. Jahrh. noch immer eine Macht, bis sie der Monarch, der sie zum Staatsgesetz erhoben hatte (1810), an die Curie auslieferte — NAPOLEON I. Die Weise, in welcher er die durch die Revolution niedergeworfene Kirche und Kirchenordnung mit Bewilligung des Papstes völlig zertrümmerte, um sie dann neu mit dem Papste zu bauen, war eine Auslieferung der französischen Kirche an den Papst. So meinte es der Kaiser nicht, aber so wurde es. Die Romantiker (DE MAISTRE, BONALD, CHATEAUBRIAND u. s. w.) vollendeten mit der Restauration im Bunde das Werk. Der Gallikanismus wurde ausgerottet. Soweit Frankreich heute noch wirklich katholisch ist, ist es päpstlich; aber auch die officielle Politik besorgt im Ausland die Geschäfte des Ultramontanismus. In Deutschland hat FEBRONIUS (1763) mächtig an dem Curialismus gerüttelt; aber indem die Einen eine erzbischöfliche Nationalkirche (Emser Punktation 1786) wollten, die Anderen Staatskirchen (JOSEPH II. u. s. w.) geschah factisch nichts. Die alte Kirchenverfassung und die neuen Kirchenbaupläne gingen in dem Strudel der napoleonischen Epoche unter. In dem Wiener Frieden tauchte eine neue Kirche auf, welche die Curie leitete, und in der sie mit Hülfe der Fürsten, der ultramontanen Romantiker, vertrauensseliger Liberaler und metternich'scher Diplomaten die Reste des Episkopalismus und des Nationalkirchenthums unterdrückte.

1 b) Schon die Professio fid. Trid. hatte der Tradition einen viel weiteren Umfang gegeben als das Tridentinum selbst (»apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquasque eiusdem ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector«) und sie vor die Schrift gestellt. Die Jesuiten ordneten ihr diese immer mehr unter und bemühten sich desshalb, die Inspiration der Schrift so lax wie möglich zu fassen, so dass sogar das Vaticanum Widerspruch erhoben hat. Der moderne Katholicismus verlangt aber Beides, auch die schriftliche Überlieferung als unantastbares Heiligthum aufrecht zu halten und zugleich auf ihre

Insufficienz und ihre Mängel behutsam den Finger zu legen. Wichtiger war die Entwickelung des Traditionsbegriffs. In thesi hielt man den Satz fest: es giebt keine neuen Offenbarungen in der Kirche; in Wahrheit verfocht man immer dreister das gnostische (Geheimüberlieferung) und enthusiastische Traditionsprincip, gegen welches doch einst das katholische aufgestellt war. Bellarmin war noch zaghaft; aber schon Cornelius Mussus, ein Mitglied des Tridentiner Concils, hatte den Satz aufgestellt, dass er in Glaubenssachen einem Papste mehr glaube als tausend Augustin's und Hieronymus'. Die Jesuiten haben den selbst schon neuen Satz, dass alle Gewohnheiten der römischen Kirche Tradition seien, durch den allerneuesten ergänzt, dass jede Lehrentscheidung des Papstes es sei. Sie haben sich sogar hin und her abschätzig über Concilien und Traditionsbeweise ausgesprochen, oder die beglaubigsten Actenstücke für Fälschungen erklärt, um die Geschichte durch das Dogma vom Papst zu überwinden. Die Kirche selbst ist die lebendige Tradition, die Kirche aber ist der Papst; also ist der Papst die Tradition (Pius IX.). In dieser Eigenschaft hat er sich bereits 1854 durch Proclamation der unbeflekten Empfängniss Maria's bethätigt, eine alte Streitfrage (s. S. 100) lösend. Was zu Trident propter angustias temporum noch nicht in Kraft gesetzt werden konnte, ein gemessen am katholischen Alterthum häretisches Princip, herrscht heute.

2) Im Catechismus Romanus (1566), den die Jesuiten darum angriffen, hat der Augustinismus sein letztes officielles Denkmal erhalten. Fortab wurde daran gearbeitet, dass die Gnadenlehre ihr Gesetz durch die weltförmige Praxis des Beichtstuhls erhielt. Schon im Jahre 1567 bewirkte man es, dass Pius V. 79 Sätze des Löwener Professors Bajus verwarf, die allerdings den strengsten Augustinismus, jedoch mit Fremdem vermengt, enthielten, der Reformation übrigens nicht günstig waren. Ein langer und heftiger Streit zwischen Dominikanern und Jesuiten erhob sich. Jene beanstandeten die jesuitische Studienordnung, verdammten die kecksten Sätze der Jesuiten (Lessius und Hamel) und suchten die thomistische Lehre in Bezug auf den Ernst der ersten Sünde, die Concupiscenz und die gratia praeveniens festzuhalten. Diese legten besonderes Gewicht auf den freien Willen und die »Disposition«. Unter ihnen hat Molina das größte Aufsehen gemacht mit seinem Werk: »Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia . . praedestinatione . . concordia« (1588). Er versuchte, den Semipelagianismus in den Augustinismus einzuinterpretiren; factisch gab er letzteren vollkommen Preis. Um die stürmische Controverse zu schlichten, wandte man sich nach Rom. Dieses hatte kein Interesse für die Sache, sondern

nur für das Opportune; handelte es sich doch nicht um Augustin und Pelagius, sondern um Dominikaner und Jesuiten. Die Politik gebot, es mit keiner Partei ganz zu verderben. Die »congregatio de auxiliis«, welche von 1598—1607 tagte, während man gleichzeitig von jesuitischer Seite den Papst einschüchterte, wurde endlich aufgelöst, ohne eine Entscheidung zu geben (»fore ut sua Sanctitas declarationem et determinationem, quae exspectabatur, opportune promulgaret«). Die Ergebnisslosigkeit war factisch ein Sieg der Jesuiten.

Noch schlimmer verlief der jansenistische Streit. In dem katholischen Frankreich, welches nach furchtbaren Kämpfen die Reformation ausgeschieden hatte, arbeitete sich langsam neben dem leichtsinnigen Hof- und Staatskatholicismus und dem laxen Jesuitismus ernste Frömmigkeit wieder empor. Das posthume Werk des Bischofs Jansen von Ypern »Augustinus« (1640) gab ihr einen geschichtlichen und theologischen Halt. Sie raffte sich auf, um die Kirche von der Kirche, den Glauben vom Gewohnheitschristenthum, die Sittlichkeit von der raffinirten und laxen Moral zu befreien. Der Beichtstuhl der Jesuiten erschien ihr als der eigentliche Feind (Pascals Briefe: »ecce patres, qui tollunt peccata mundi!«). Der Orden Jesu vermochte sich gegenüber den furchtbaren Angriffen nur zu erhalten, indem er zur Offensive griff und den echten Augustinismus Jansen's und seiner Freunde als Häresie (»Jansenismus«) verketzerte. Die Päpste liessen sich gewinnen. Urban VIII. (»In eminenti«), vor Allem aber Innocenz X. (»Cum occasione«) und Alexander VII. (»Ad sancti b. Petri sedem«) verboten, resp. verdammten das Buch Jansen's. Innocenz bezeichnete ausserdem fünf Sätze Jansen's als verwerflich. Jetzt erhob sich ein heftiger Widerstand: die »Jansenisten« weigerten sich, die incriminirten Sätze als die Jansen's anzuerkennen und zu verdammen. Allein Alexander VII. verlangte es, und die Krone unterstützte ihn. Nach einem vorübergehenden Compromiss (silentium obsequiosum 1668 Clemens IX.) erneuerte Clemens XI. 1705 die scharfen Bullen seiner Vorgänger. Port Royal wurde zerstört. Noch härter aber traf den Augustinismus die Constitution »Unigenitus« Clemens XI. (1713). In ihr wurden 101 Sätze aus der erbaulichen Erklärung des Paschasius Quesnel zum NT., welche die Jesuiten ausgezogen hatten, präscribirt. Unter ihnen waren nicht nur viele rein augustinische, sondern auch paulinische (»Nullae dantur gratiae nisi per fidem« — »fides est prima gratia et fons omnium aliarum« — »prima gratia, quam deus concedit peccatori, est peccatorum remissio« — »peccator non est liber nisi ad malum sine gratia liberatoris« etc.). Wieder erhob sich ein Sturm in Frankreich. Acceptanten der Bulle und

Appellanten standen sich gegenüber. Aber, wie immer im Katholicismus — schließlich unterwarfen sich die Einen mit beflecktem Gewissen, die Anderen gingen in Ekstase und Schwärmerei unter. Nur in den Niederlanden hatte sich schon vorher in Folge des jansenistischen Streits eine schismatische altkatholische Kirche gebildet. Die Bulle Unigenitus, von mehreren Päpsten confirmirt, ist der Sieg der jesuitischen Dogmatik über die augustinische, daher das letzte Wort der katholischen Dogmengeschichte (im Sinne der Glaubenslehre). Wie dann im 19. Jahrh. die letzten Reste des Gallikanismus vernichtet worden sind, so auch des Jansenismus oder der »Aftermystik«, die sich mit Nothwendigkeit aus dem Augustinismus und Quietismus entwickelt und allerdings eine Gefahr für die katholische Kirche bildet. Die Proclamation der unbefleckten Empfängniss Maria's durch PIUS IX. bezeichnet hier den Abschluss. Wie sie in formeller Beziehung (s. sub 1) die definitive Erhebung des Papstthums bezeichnet, so in materieller die Austilgung des Augustinismus. Den unverwüstlichen Trieb zur Innerlichkeit, Beschaulichkeit und christlichen Selbständigkeit hat dann der jesuitische Katholicismus durch sinnliche Mittel aller Art, durch Spielsachen und Wunder, sowie durch Bruderschaften, Exercitien und Gebetsübungen beschäftigt und dabei am Seile der Kirche gehalten.

3) Schon im MA. hatte der juristisch-casuistische Geit der römischen Kirche den Beichtstuhl, die Ethik und die Dogmatik aufs ungünstigste beeinflusst. Die nominalistische Theologie besaß eine ihrer starken Wurzeln in der juristischen Casuistik (d. h. im Probabilismus). Die Jesuiten haben sie aufgenommen und in einer Weise cultivirt, die einige Male selbst die Päpste, ja ihre eigenen Ordensmitglieder in Schrecken gesetzt hat (DÖLLINGER und REUSCH, Gesch. der Moralstreitigk. seit d. 16. Jahrh. 1889). »Wissenschaftlich« hat zuerst der Dominikaner BARTHOLOMÄUS DE MEDINA den »Probabilismus« 1577 dargelegt. Die Formel lautete: »Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita sit probabilior.« Selten hat ein Wort so gezündet. Es war die Befreiung der Moral von der Moral, der Religion von der Religion. Schon um 1600 wurde der Probabilismus als die herrschende Ansicht bezeichnet, aber besonders von den Jesuiten cultivirt. Auf dem Gebiet des Glaubens stellt er sich 1) als Laxismus dar (in Bezug auf die Spendung der Absolution), 2) als Attritionismus. Es bildete sich eine Reihe von Spielarten aus, laxester, echter, rigoristischer Probabilismus, Äquiprobabilismus, Probabiliorismus, laxer und strenger Tutiorismus. Die Unterschiede unter den sechs ersten besagen im Grunde wenig; der letztere — er ist allein sittlich — ist von ALEXAN-

der VIII. 1690 ausdrücklich verworfen worden. Die ganze Methode ist die talmudistische; wahrscheinlich besteht auch vom MA. her ein wirklicher Zusammenhang. Der Jansenismus, vor Allem Pascal, erhob sich gegen diese Destruction der Sittlichkeit. Er setzte es auch durch, dass der Probabilismus seit der Mitte des 17. Jahrh. zurückgedrängt wurde. Mehrere Päpste verboten die laxesten moraltheologischen Bücher; Innocenz XI. verdammte 1679 65 Sätze der Probabilisten, unter denen sich wahre Bubenstücke befanden (s. Denzinger, Enchiridion p. 213 f. 217. 218 f.). Das Schlimmste schien abgewehrt, zumal da sich im Jesuitenorden selbst Thyrsus Gonzalez wider die Doctrin erhob (1687 wurde er General). Allein Jansenismus und Antiprobabilismus waren solidarisch. Als jener fiel, musste auch dieser weichen. Auch hatten es die Päpste in Bezug auf den Attritionismus nur zur Neutralität gebracht. Aus dieser Quelle brach im 18. Jahrh. der Probabilismus von Neuem hervor. Der Stifter des Redemptoristenordens, Alphons Liguori (selig 1816, heilig 1829, Lehrer der Kirche 1871), wurde durch seine Bücher der einflussreichste Lehrer der Kirche. Er ist im modernen Katholicismus an die Stelle Augustin's getreten. Er ist aber Äquiprobabilist, d. h. Probabilist, gewesen, und kein Pascal erhob sich mehr.

3. Das Vaticanum.

Die Kirche, die den Episkopalismus und Augustinismus in sich gestürzt, den Probabilismus aufgerichtet und im Bunde mit der politischen Reaction und der Romantik den Papst zum Herrn der Kirche erhoben und als die lebendige Tradition proclamirt hatte, war endlich reif für das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes. Die Bischöfe bekannten auf dem Vaticanum (1869/70), dass der Primat ein wirklicher und directer sei, und dass der Papst die potestas ordinaria et immediata als plena et suprema über die ganze Kirche besitze, und dass diese Gewalt im vollen Sinne überall bischöflich sei. Von diesem Universalbischof bekannten sie am 18. Juli 1870: »docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, quum ex cathedra loquitur id est quum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in b. Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit, ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae, irreformabiles esse. Si quis autem

huic nostrae definitioni contradicere, quod deus avertat, praesumpserit, anathema sit« (FRIEDRICH, Gesch. d. vatic. Concils. 3 Bde. 1877 f.). Die Bischöfe, welche widersprachen, haben sich bald unterworfen. Die Zahl derer, welche die Annahme des neuen Dogmas verweigerten, war und ist gering (v. SCHULTE, Der Altkatholicismus 1887). Die neue Lehre ist in der That der Schlussstein des Gebäudes. Anderes mag nachfolgen, z. B. die weltliche Herrschaft des Papstes als Glaubensartikel; aber es wird nichts zu ändern vermögen. Die römische Kirche hat sich als die autokratische Herrschaft des Pontifex Maximus offenbart — das alte römische Reich, bezogen auf die Erinnerung an Jesus Christus, ausgestattet mit seinem Wort und mit Sacramenten, über eine nach Bedarf elastische oder eiserne dogmatische Rechtsordnung verfügend, außer der Erde auch das Fegfeuer und den Himmel umspannend.

Drittes Capitel.

Die Ausgänge des Dogmas im Antitrinitarismus und Socinianismus.

1. Geschichtliche Einleitung.

ERBKAM, Gesch. d. protest. Secten 1848. CARRIERE, die philos. Weltanschauung d. RefZt. 2. Aufl. 1887. TRECHSEL, die protest. Antitrinitarier. 2 Bde. 1839 f.

SOZZINI war ein Epigone wie CALVIN. Der Socinianismus hat, kirchen- und dogmengeschichtlich betrachtet, die großen mittelalterlichen antikirchlichen Bewegungen zu seiner Voraussetzung; aber auch die Reformation hat auf ihn eingewirkt. Aus jenen hat er sich entwickelt; sie hat er geklärt und zur Einheit zusammengefügt. Ein scotistisch-pelagianisches und ein kritisch-humanistisches Element ist in ihm verbunden; daneben gewahrt man auch noch ein anabaptistisches (pantheistische, schwärmerische, mystische, socialistische Elemente fehlen). In ihm sind also die kritischen und rationalistischen Gedanken der kirchlichen Theologie des 14. und 15. Jahrh. zu freier Entfaltung gekommen; zugleich aber ist er auch den Impulsen der Neuzeit (Renaissance) gefolgt. Das Charakteristische der antitrinitarischen und socinianischen Bewegungen des 16. Jahrh. liegt darin, dass sie diejenige Destruction des Katholicismus darstellen, die man auf Grund des Ertrags der Scholastik und der Renaissance zu bewirken vermochte, ohne die Religion zu vertiefen und zu beleben. In diesem Sinne ist der Socinianismus auch ein Ausgang der Dogmengeschichte. Mittelalter und Neuzeit reichen sich in ihm über die Reformation hinweg die Hände. Das scheinbar Unvereinbare, der

Bund zwischen Scholastik und Renaissance, ist hier wirklich geworden. Eben desshalb fehlt auch ein prophetisches Element nicht. In diesen Bewegungen ist Vieles in wunderbarer Sicherheit bereits vorweggenommen worden, was in den evangelischen Kirchen nach flüchtigen Ansätzen zunächst gänzlich unterdrückt erscheint, weil das Interesse für Religion in gebundener Form 150 Jahre lang hier Alles absorbirte. Der Antitrinitarismus und Socinianismus sind »aufgeklärter« als der kirchliche Protestantismus, aber minder entwickelungsfähig und ärmer.

Nur eine flüchtige Übersicht soll hier gegeben werden. Allen antitrinitarischen und wiedertäuferischen Gruppen ist der Bruch mit der Geschichte, der Verzicht auf die Kirche, wie sie bereits existirt, und die Überzeugung von dem Recht des Individuums gemeinsam. Von den verschiedensten Ausgangspunkten sind sie nicht selten zu den gleichen Ergebnissen gelangt, weil die Stimmung, die sie bewegte, die gleiche gewesen ist. Die erste Gruppe knüpfte an die pantheistische Mystik und die neue Bildung der Renaissance an: nicht Begriffe, sondern Thatsachen, nicht Formeln, sondern Leben, nicht Aristoteles, sondern Plato, nicht der Buchstabe, sondern der Geist. Das innere Licht wurde neben die Bibel gestellt, die freie Überzeugung über die Satzung. Die Kirchendogmen wurden entweder umgedeutet oder fallen gelassen. Von der Last der Vergangenheit befreit und vom Evangelium bestimmt, haben sich Manche von ihnen in das Reich des freien Geistes aufgeschwungen, Andere blieben im Phantastischen hängen. Hierher gehören Schwenkfeld, V. Weigel, Giordano Bruno, vor Allem Sebastian Franck und Theobald Thamer. Eine zweite unübersehbare Gruppe hatte ihre Stärke an dem Gegensatz zum politischen und sacramentalen Katholicismus und spielte ihm gegenüber eine neue social-politische Welt- und Kirchenordnung, die Apokalyptik und den Chiliasmus, aus. In ihr setzt sich das enthusiastische Minoritenthum, Waldesierthum u. s. w. fort. Ihr Kennzeichen wurde die Wiedertaufe. Mit den reformatorischen Elementen mannigfach durchsetzt, hat dieses Täuferthum bis zur Katastrophe von Münster und über sie hinaus eine sehr bedeutende Rolle gespielt. In einer dritten, wesentlich romanischen (italienischen) Gruppe stellt sich die consequente Ausbildung der nominalistischen Scholastik unter dem Einfluss des Humanismus dar, die Unterwürfigkeit unter die Kirche hat aufgehört; der Moralismus, humanistisch, z. Th. auch evangelisch verklärt, ist nachgeblieben. Das alte Dogma und der Sacramentarismus ist verworfen; aber ein historisches Element ist hinzugetreten, die Rückkehr zu den Quellen, der philologische Sinn, der Respect vor dem Klassischen in Allem, was Alterthum heißt. Das

religiöse Motiv im tiefsten Sinn fehlt diesen Italienern; auch haben sie es nicht zu einer volksthümlichen Bewegung gebracht. Diese und die erste Gruppe stehen in vieler Hinsicht in einem strengen Gegensatz, sofern jene der speculativen Mystik, diese dem verständigen Denken huldigen. Allein nicht nur schlangen die humanistischen Interessen ein gemeinsames Band um sie, sondern aus der speculativen Mystik entwickelte sich im Zusammenhang mit der Erfahrung, auf die man Werth legte, auch ein reines Denken, und andererseits streiften die nüchternen italienischen Denker unter dem Einfluss der neuen Bildung die Unarten jener Begriffsmythologie ab, in der sich der ältere Nominalismus ergangen hatte. Am bedeutendsten ist dieser Zusammenschluss durch den Spanier MICHAEL SERVEDE repräsentirt. In seiner Theologie ist das Beste von alledem vereinigt, was im 16. Jahrh. zur Reife gekommen war, wenn man von der evangelischen Reformation absieht.

In Bezug auf alle diese Gruppen hat die Dogmengeschichte zwei Hauptpunkte ins Auge zu fassen, ihr Verhältniss 1) zu den formalen Autoritäten des Katholicismus, 2) zur Lehre von der Trinität und von Christus. Was den ersten Punkt betrifft, so haben sie die Autorität der Kirche, der gegenwärtigen und der früheren, als Lehrerin und Richterin abgethan. Unklar aber blieb das Verhältniss zur Schrift. Man spielte sie gegen die Tradition aus und fußte mit unerhörter Gesetzlichkeit auf dem Buchstaben; andererseits drückte man ihre Autorität unter die der inneren Offenbarung herab, ja schob sie wohl auch ganz bei Seite. Allein in der Regel blieb ihre einzigartige Geltung bestehen; der Socinianismus hat sich fest auf die Schrift gestellt. An diesen Felsen wagten also die Reformer des 16. Jahrh. — einige ausgezeichnete Männer ausgenommen, die wirklich verstanden hatten, was die Freiheit eines Christenmenschen ist — nicht ernsthaft zu rütteln. Der Widerspruch, in den sich der Protestantismus verwickelt hat, findet sich freilich auch bei den meisten Reformern: eine umfangreiche Büchersammlung als absolute Norm in Geltung zu setzen, aber das Verständniss derselben den Bemühungen der Einzelnen zu überlassen. — Was den Antitrinitarismus betrifft, so hat sich derselbe in allen vier Gruppen entwickelt, aber in verschiedener Weise. In der ersten Gruppe ist er nicht aggressiv gewesen, sondern latitudinarisch (wie bei den älteren Mystikern, die ja auch in der Trinität nur »modi« erkannten, die Menschwerdung in Christo als einen Specialfall betrachteten und überhaupt in den Dogmen nur verhüllte Wahrheit sahen). In der zweiten, wiedertäuferischen Gruppe ist der Antitrinitarismus in der Regel ein verhältnissmäßig untergeordnetes Element, wenn er auch vielleicht nirgends ganz fehlt. Bei dem

bedeutenden Reformer DENCK ist er kaum zu finden, dagegen deutlicher bei HÄTZER, noch stärker bei CAMPANUS, D. JORIS und MELCHIOR HOFFMANN, die sich übrigens sämmtlich eine eigene Trinitätslehre zurecht gemacht haben. An der Wurzel, d. h. an der Gottheit Christi, ist die Trinitätslehre nur von Italienern (PIETRO MANELFI), resp. innerhalb der dritten Gruppe angegriffen worden. Die Verbindung des Humanismus mit der nominalistisch-pelagianischen Überlieferung der Theologie hat in Italien den Antitrinitarismus im Sinne des Adoptianismus oder Arianismus als einen wirklichen Factor der geschichtlichen Bewegung erzeugt. Die Beseitigung der Lehre von der Gottheit Christi und der Trinität galt hier als die wichtigste Reinigung und Entlastung der Religion. An ihre Stelle tritt der geschaffene Christus und der eine Gott; hierfür wird der Schriftbeweis gesucht und gefunden (vgl. die römischen Theodotianer des Alterthums). Eine ganze Schaar von gelehrten und meistens sehr respectablen Antitrinitariern hat Italien in der Mitte des 16. Jahrh. über seine Grenzen gejagt, CAMILLO RENATO, BLANDRATA, GENTILIS, OCCHINO, die beiden SOZZINI, u. s. w. In der Schweiz wurde der Kampf über das Recht des Antitrinitarismus in der evangelischen Kirche ausgekämpft. CALVIN entschied gegen sie und verbrannte SERVEDE. In Polen und Siebenbürgen fand die Lehre eine Freistatt. Dort entstanden antitrinitarische Gemeinden, ja in Siebenbürgen gelang es BLANDRATA sein Bekenntniss zur förmlichen Anerkennung zu bringen. Innerhalb der Anarchie fand auch die Gewissensfreiheit eine Stätte. Der Unitarismus, wie ihn BLANDRATA lehrte, sah in Christus einen von Gott erwählten und zum Gott erhobenen Menschen. Bald trat eine Spaltung ein. Die Linke verwarf auch die wunderbare Geburt und die Anbetung Jesu (Nonadorantismus). Ihr Hauptvertreter war FRANZ DAVIDIS. Um diese Richtung zu bekämpfen, ist FAUSTO SOZZINI 1578 nach Siebenbürgen gekommen, und wirklich unterdrückte er sie. Dort und in Polen hat er aus den wiedertäuferischen, socialistischen, chiliastischen, libertinistischen und nonadorantischen Gemeinden eine Kirche auf dem Grunde einer ausgeführten biblischen Dogmatik gebildet. Nach einer an dramatischen Episoden reichen Geschichte hat der polnische Unitarismus in Verbindung mit dem niederländischen Arminianismus schließlich in England und Amerika eine Stätte gefunden und ausgezeichnete Männer hervorgebracht. Allerdings hat er sich dort immer mehr mit evangelischem Geist erfüllt.

2. Die socinianische Lehre.

FOCK, der Socinianismus 1847.

Aus dem Rakauer Katechismus (1609) lässt sich das socinianische Christenthum am besten erkennen. Die Religion ist das vollständige und richtige Wissen der heilsamen Lehre. Diese ist aus der h. Schrift als einer äußeren, statutarischen Offenbarung, vorzüglich aus dem N. T. zu gewinnen. Die christliche Religion ist Theologie des N. T., aber sie ist zugleich vernünftige Religion. Das Buch und die Vernunft sind die Stamina der socinianischen Lehre. Daher ist der Nachweis der certitudo sacrarum litterarum eine Hauptaufgabe dieses supranaturalen Rationalismus. Er tritt an die Stelle des Traditionsbeweises. Die Geltung des N. T. (das A. T. wird nur noch fortgeführt) soll der Vernunft, nicht der Frömmigkeit demonstrirt werden. Das N. T. ist aber sufficient, weil der Glaube, der in der Liebe thätig ist, »quantum satis« in ihm enthalten ist. Dieser Glaube aber ist der Glaube an Gottes Existenz und Vergeltung (vgl. den Nominalismus), die Liebe sind die Sittengebote. Die Schrift aber ist auch deutlich, wenn man sie mit Verstand betrachtet (»itaque cum sacras litteras sufficere ad salutem dicimus, rectam rationem non tantum non excludimus, sed omnino includimus«).

Den Heilsweg konnte der Mensch selbst nicht finden, weil er sterblich war (altkatholisches Element). Gottes Ebenbild in ihm bestand lediglich in der Herrschaft über die Thiere. Nicht der zeitliche Tod, sondern der ewige ist durch die Sünde in die Welt gekommen. Letztlich aber konnte der Mensch den Heilsweg desshalb nicht finden, weil er »ex solo dei arbitrio ac consilio pependit«, also durch eine äußere Offenbarung mitgetheilt werden musste (vgl. den Nominalismus). Vom Fürchten, Lieben und Vertrauen ist nicht die Rede, sondern nur von der notitia dei und dem Gesetz des heiligen Lebens, welche offenbart werden mussten. Die notitia dei ist die Erkenntniss Gottes als des obersten Herrn aller Dinge, der »pro arbitrio leges ponere et praemia ac poenas statuere potest« (vgl. den Nominalismus). Am wichtigsten ist es, Gottes Einheit zu erkennen; aber »nihil prohibet, quominus ille unus deus imperium potestatemque cum aliis communicare possit et communicaverit« (vgl. die alten Subordinatianer und Arianer). Die Eigenschaften Gottes werden ohne Beziehung auf den Heilsglauben aus dem Begriff des »supremus dominus« und des »summe iustus« entwickelt (vgl. den Nominalismus). Sehr nützlich zum Heil, wenn auch nicht schlechthin nothwendig, ist die Einsicht in die Verwerflichkeit der Trinitätslehre. Ante legem et per legem erkannten die Menschen bereits die Schöpfung

der Welt durch Gott, die Vorsehung Gottes de singulis rebus (!), die Vergeltung und den göttlichen Willen (im Dekalog).

Die notitia Christi zerlegt sich in die Erkenntniss seiner Person und seines Amtes. In ersterer Hinsicht handelt es sich um die Einsicht, dass Gott uns durch einen Menschen erlöst hat (vgl. die hypothetischen Sätze des Nominalismus). Christus ist ein sterblicher Mensch gewesen, der vom Vater geheiligt, mit göttlicher Weisheit und Macht ausgerüstet, auferweckt und schließlich zu Gott gleicher Macht eingesetzt worden ist. Das ist der exegetische Befund im N. T. Gott hat ihn gesandt, um die Menschen in eine neue Katastase zu erheben, d. h. die Sterblichen zu unsterblichem Leben zu führen (altkirchlich; vgl. besonders die Antiochener). Das war ein freier Willensentschluss Gottes, und die Ausführung (wunderbare Geburt, Auferweckung) ist ebenso willkührlich. Christus hat uns als Prophet die vollkommene göttliche Gesetzgebung gebracht (Erklärung und Vertiefung des Dekalogs), die Verheißung des ewigen Lebens sicher ausgesprochen und das Beispiel eines vollkommen sittlichen Lebens durch seinen Tod bekräftigt, nachdem er einige sacramentale Anordnungen getroffen. Durch diese Predigt hat er einen starken Impuls zur Beobachtung des göttlichen Willens gegeben und zugleich die allgemeine Absicht Gottes versichert, den Reuigen und der Besserung Beflissenen die Sünden zu vergeben (vgl. den Nominalismus). Sofern Niemand das göttliche Gesetz vollkommen erfüllen kann, erfolgt die Rechtfertigung nicht durch Werke, sondern durch den Glauben. Dieser Glaube aber ist Vertrauen auf den Gesetzgeber, der ein herrliches Ziel, das ewige Leben, vorgesteckt und durch den h. Geist die vorausgehende Gewissheit jenes Lebens erweckt hat, ferner Zuversicht zu Christus, der, mit göttlicher Macht bekleidet, denen, welche sich zu ihm halten, die Befreiung von der Sünde verbürgt. Im Einzelnen ist bemerkenswerth: 1) die virtuose, vielfach zutreffende Kritik der kirchlichen Christologie aus der Schrift und der Vernunft — Schwierigkeiten machten freilich die Schriftaussagen über die Präexistenz Christi —, 2) der Versuch, das Werk Christi in dem Schema der drei Ämter darzulegen, und die offenkundige Unfähigkeit, es über das prophetische Amt hinauszuführen. Im Rahmen des letzteren wird im Grunde Alles abgehandelt: »comprehendit tum praecepta, tum promissa dei perfecta, tum denique modum ac rationem, quî nos et praeceptis et promissionibus dei confirmare debeamus.« Darüber hinaus aber kennt der Socinianismus nichts. Die »praecepta« sind der erläuterte Dekalog mit dem Zusatz des Vater-Unsers und die besonderen Gebote der zuversichtlichen stetigen Freude zu Gott im Gebet, Danksagung und Vertrauen zu Gottes Hülfe, Enthaltung von der

Weltliebe sowie Selbstverleugnung und Geduld. Dazu kommen noch die besonderen ceremonialen Gebote, nämlich die Taufe und das Abendmahl. Jene ist Bekenntniss, Verpflichtung und Symbol; in verschämter Weise wird auch der Sündenvergebung um der Schrift willen gedacht und die Kindertaufe abgelehnt, aber geduldet (weil es sich um eine Ceremonie handelt). Das Abendmahl wird unter Ablehnung aller übrigen Betrachtungen' als angeordnetes Erinnerungsmahl aufgefasst. Die promissa dei sind die Verheißung des ewigen Lebens und des h. Geistes. In Ausführung des letzteren Stückes hat der Socinianismus Tüchtiges geleistet, dagegen die Sündenvergebung sehr zweideutig behandelt. Im Gegensatz zum evangelischen Verständniss lehrt er: »in vita aeterna simul comprehensa est peccatorum remissio.« Dieses ewige Leben ist nur sehr oberflächlich beschrieben, und die katholische Grundstimmung des Socinianismus zeigt sich in dem Satze, dass der h. Geist nur nach Maßgabe des moralischen Fortschritts verliehen wird. Auf die Frage, wie Christus die Gebote und Verheißungen eindringlich versichert hat, wird geantwortet: 1) durch seine Sündlosigkeit, 2) durch seine Wunder, 3) durch seinen Tod. Der letztere wird als Liebesbeweis gefasst und nun in ausführlichster Darlegung die Satisfactionstheorie bekämpft. Hier liegt die Stärke des Socinianismus. Kann man sich auch manche Argumente nicht aneignen, weil sie aus dem scotistischen Gottesbegriff geflossen sind, so muss man doch sagen, dass hier die juristische Satisfactionstheorie wirklich widerlegt ist. Der Gedanke des Verdienstes Christi wird beibehalten. Aber wie dürftig ist es, wenn der Katechismus, noch einmal zum Glauben zurückkehrend, erklärt: »fides obedientiam nostram deo commendatiorem gratioremque facit et obedientiae defectus, modo ea sit vera ac seria, supplet, utque a deo iustificemur efficit.« Das ist der volle Gegensatz zum evangelischen Glaubensgedanken. Was dann noch über Rechtfertigung bemerkt wird, ist werthlose Accommodation an den Paulinismus. Accommodationen sind überhaupt nicht selten. — Bei dem priesterlichen Amte Christi wird die fortdauernde Priesterschaft Christi betont, während die einmalige im Grunde abgelehnt ist. Ganz kurz wird die Herrschaft Christi über alle Wesen und Dinge beschrieben.

Am Schluss kehrt der Katechismus zur Kirche zurück und definirt sie noch einmal als Schule: »coetus eorum hominum, qui doctrinam salutarem tenent et profitentur.« Pastoren (Doctoren) und Diakonen sind der Kirche nöthig; aber von der Ordination wird geschwiegen und die bischöfliche Succession bekämpft. Die Ausführungen über sichtbare und unsichtbare Kirche sind unsicher und unklar.

Im Socinianismus stellt sich die Zersetzung des Dogmas auf katholischem Boden dar, wie im Romanismus die Neutralisirung. An die Stelle der Tradition ist die äußere Offenbarung in der Bibel getreten. Die Religion, soweit sie verständlich ist, ist in den Moralismus verschlungen. Doch sind glückliche Inconsequenzen nachgeblieben, und der Socinianismus bietet, auch abgesehen von ihnen, erfreuliche Seiten: 1) hat er den Muth gewonnen, die Frage nach dem Wesen und Inhalt der Religion zu vereinfachen und die Lasten der kirchlichen Vergangenheit abzuwerfen, 2) hat er den engen Bund von Religion und Welterkennen, Christenthum und Platonismus gesprengt, 3) hat er die Einsicht verbreiten helfen, dass der religiöse Ausdruck klar sein muss und verständlich, wenn er kräftig sein soll, 4) hat er das Studium der h. Schrift vom Bann des alten Dogmas zu befreien versucht.

Viertes Capitel.

Die Ausgänge des Dogmas im Protestantismus.

1. Einleitung.

Der nachtridentinische Katholicismus und der Socinianismus sind in vieler Hinsicht moderne Erscheinungen, aber auf ihren religiösen Kern gesehen sind sie es nicht, vielmehr Consequenzen des MAlichen Christenthums. Die Reformation, wie sie sich im Christenthum Luthers darstellt, ist dagegen in vieler Hinsicht eine altkatholische, resp. auch eine mittelalterliche Erscheinung, dagegen auf ihren religiösen Kern beurtheilt, ist sie es nicht, vielmehr Wiederherstellung des paulinischen Christenthums im Geist einer neuen Zeit. Von hier aus ergiebt sich, dass die Reformation nicht lediglich nach den Resultaten, die sie in den ersten zwei Menschenaltern ihres Bestehens errungen hat, beurtheilt werden kann; denn sie hat nicht als eine in sich widerspruchslose und eindeutige Erscheinung eingesetzt. LUTHER's Christenthum war die Reformation; in der Peripherie seines Daseins aber war LUTHER eine altkatholisch-mittelalterliche Erscheinung. Die Zeit von 1519—1523, die schönsten Jahre der Reformation, in welchen sie mit allem Lebendigen in Verbindung gestanden hat und eine neue Ordnung herbeizuführen schien, war nur eine Episode. LUTHER ist bald wieder zu seinen Schranken zurückgekehrt. Diese aber waren nicht etwa nur leichte Hüllen, so dass erst MELANCHTHON und die Epigonen die Verengung verschuldet hätten, sondern LUTHER empfand sie mit als die Wurzeln seiner Kraft und hat sie in diesem Sinne geltend gemacht.

LUTHER's Größe besteht in der am Evangelium wieder entdeckten Erkenntniss Gottes. Der lebendige Glaube an den Gott, der in Christus

der armen Seele zuruft: »salus tua ego sum«, die gewisse Zuversicht, Gott sei das Wesen, auf das man sich verlassen kann — das war LUTHER's Botschaft an die Christenheit. Er hat das religiöse Verständniss des Evangeliums wiederhergestellt, das souveräne Recht der Religion in der Religion, die souveräne Geltung der geschichtlichen Person Jesu Christi im Christenthum. Indem er das that, schritt er über die Kirche des Mittelalters und der altkatholischen Zeit hinweg bis zum N. T., ja bis zum Evangelium selbst. Aber derselbe Mann, der das Evangelium von Jesu Christo aus dem Kirchenthum und dem Moralismus befreit hat, hat doch die Geltung desselben in den Formen der altkatholischen Theologie verstärkt, ja diesen Formen nach Jahrhunderte langer Quiescirung erst wieder Sinn und Bedeutung für den Glauben verliehen. Er ist der Restaurator des alten Dogmas geworden und hat es dem Glauben wiedergeschenkt. Ihm hat man es zuzuschreiben, dass diese Formeln bis heute im Protestantismus eine lebendige Macht für den Glauben sind, während sie in den katholischen Kirchen ein todter Besitz sind. Man wird dem »ganzen LUTHER« nur gerecht, wenn man diese seine zwiespältige Stellung zur altkatholischen Theologie bestehen lässt und zu erklären sucht. LUTHER hat die Zeitgenossen aus den Bahnen des humanistischen, franciskanischen und politischen Christenthums geworfen und sie gezwungen, sich für das ihnen Fremdeste zu interessiren — für das Evangelium und die alte Theologie. Er hat das Evangelium neu verkündigt und zugleich das »Quicunque vult salvus esse« des Athanasianums mit Plerophorie vertreten können.

Um diese seine Haltung zu verstehen, darf man auf Folgendes verweisen: 1) die Missstände, welche es zu bekämpfen galt, flossen vornehmlich aus der mittelalterlichen Theologie, und LUTHER's geschichtlicher Horizont schloss ungefähr bei der Zeit des Ursprungs der Papstkirche ab; was dahinter lag, verschwamm ihm an vielen Punkten in der goldenen Linie des N. T.s, 2) LUTHER kämpfte niemals gegen unrichtige Theorien und Lehren als solche, sondern nur gegen solche Theorien und Lehren, welche offenbar die puritas evangelii verdarben; in ihm lebte nicht der unwiderstehliche Drang des Denkers, der nach theoretischer Klarheit strebt, vielmehr hatte er einen instinctiven Widerwillen und ein eingeborenes Misstrauen gegen jeden Geist, der, lediglich von der Erkenntniss geleitet, Irrthümer kühn berichtigte; auch hatte er keineswegs alle Bildungsmittel und kritischen Elemente seiner Zeit in sich aufgenommen — »sublimement borné, gauchement savant, terriblement naïf», hat ein Menschenkenner diesen Heros genannt, 3) das alte Dogma selbst kam der neuen Auffassung des Evangeliums, die er verkündigte,

entgegen; er wollte den rechten Glauben und nichts als ihn; das alte Dogma aber hatte, im Unterschiede vom mittelalterlichen, das Christenthum nicht als ein Gefüge von Glaube und Werken (letztere gehörten nicht ins Dogma), Gnade und Verdienst beschrieben, vielmehr als Gottesthat durch Jesum Christum zur Sündenvergebung und zum ewigen Leben. Nur diesen Inhalt sah Luther in dem alten Dogma; alles Übrige an demselben übersah er. Desshalb fasste er seinen Beruf als den des Reformators: es galt nur auf den Leuchter zu stellen, was die Kirche schon besaß, aber mitten im Besitz verloren hatte; es galt durch Wiederherstellung des alten Dogmas das Evangelium von der freien Gnade Gottes in Christo wiederherzustellen.

Hatte er nicht wirklich Recht? Fällt seine neue Erkenntniss des Evangeliums nicht wirklich mit dem alten Dogma einfach zusammen? Man behauptet es noch heute, freilich mehr oder weniger verlegen und mit der Einschränkung, Luther habe ein Wichtiges hinzugefügt, die Lehre von der Rechtfertigung. Aber hat er nicht die unfehlbare Kirchentradition, das unfehlbare Kirchenamt, den unfehlbaren Schriftenkanon abgethan? Und doch soll sich sein Verständniss des Evangeliums mit dem alten Dogma decken? Worin bestand jenes Verständniss? wie weit ging seine Kritik an der Überlieferung? was hat er beibehalten? war seine Stellung eine widerspruchslose oder ist der heutige Zustand des Protestantismus, voll Widersprüchen und Verwirrung, auf ihn zurückzuführen?

2. Das Christenthum Luther's.

Luther's Theologie von Köstlin, Th. Harnack, Lommatzsch. Herrmann, der Verkehr des Christen mit Gott 1886. Ritschl, Rechtfertigung u. Versöhnung Bd. I u. III. Kattenbusch, Luther's Stellung zu den ökumenischen Symbolen 1883. Gottschick, Luther's Anschauungen v. christl. Gottesdienst 1887. Zur altprotest. Rechtfert.-Lehre vgl. Loofs und Eichhorn i. d. Stud. u. Krit. 1884 u. 1887.

Im Kloster glaubte Luther mit sich und seiner Sünde zu kämpfen; aber in Wahrheit rang er mit der Religion seiner Kirche. In dem System von Sacramenten und Leistungen, dem er sich unterwarf, fand er die Gewissheit des Friedens nicht, die er suchte. Eben das, was ihm Trost gewähren sollte, offenbarte sich ihm als der Schrecken. In solcher Noth ging es ihm langsam und allmählich an dem verschütteten kirchlichen Bekenntnisse (»ich glaube die Vergebung der Sünden«) und an der h. Schrift auf, was die Wahrheit und die Kraft des Evangeliums sei. Auch Augustin's Glaubensauffassung von den ersten und letzten Dingen ist ihm dabei ein Leitstern gewesen. Aber wie viel sicherer ergriff er das Wesen der Sache! Was er hier lernte, was er mit aller

Kraft seiner Seele als das Einzige ergriff, das war die Offenbarung des gnädigen Gottes im Evangelium, d. h. in Christus. Dieselbe Erfahrung, die Paulus gemacht, erlebte LUTHER, und wiewohl sie nicht so stürmisch und plötzlich eintrat wie bei Jenem, so hat doch auch er an dieser Erfahrung gelernt, dass Gott es ist, der den Glauben giebt: »da es Gott wohlgefiel, dass er seinen Sohn offenbarte in mir«.

Das, was er erlebt hatte, lernte er aussprechen, und da ergab sich, gemessen an dem Vielerlei dessen, was die Kirche als »Religion« bot, vor Allem eine ungeheure Reduction. Aus einem weitschichtigen System von Gnade, Leistungen, Büssungen und Tröstungen führte er die Religion heraus und stellte sie in schlichter Größe wieder her. Die christliche Religion ist der lebendige Glaube an den lebendigen Gott, der sich in Jesus Christus offenbart und sein Herz aufgethan hat — nichts Anderes. Objectiv ist sie Jesus Christus, subjectiv der Glaube; ihr Inhalt aber ist der gnädige Gott und deshalb die Sündenvergebung, welche Kindschaft und Seligkeit einschliesst. In diesem Ring ist für LUTHER die ganze Religion beschlossen. Der lebendige Gott — nicht die philosophische oder mystische Abstraction — der offenbare, der gewisse, der jedem Christen erreichbare gnädige Gott. Unwandelbares Vertrauen des Herzens auf ihn, der sich in Christus zu unserem Vater gegeben hat, persönliche Glaubenszuversicht, denn Christus steht durch sein Werk für uns ein — das wurde ihm die ganze Summe der Religion. Über alles Sorgen und Grämen, über alle Künste der Askese, über alle Vorschriften der Theologie hinweg wagte er es, auf Christus hin Gott selbst zu ergreifen, und in dieser That seines Glaubens, die er als Gottes Werk wusste, gewann sein ganzes Wesen Selbständigkeit und Festigkeit, ja eine Selbstgewissheit und Freudigkeit, wie sie niemals ein mittelalterlicher Mensch besessen hat. Aus der Einsicht: »Mit unserer Macht ist nichts gethan«, zog er die höchste innere Freiheit. Glauben — das hiess ihm nun nicht mehr das gehorsame Fürwahrhalten kirchlicher Lehren oder geschichtlicher Facta, kein Meinen und kein Thun, kein actus initiationis, auf den Grösseres folgt, sondern die Gewissheit der Sündenvergebung und darum die persönliche und stetige Hingabe an Gott als den Vater Jesu Christi, welche den ganzen Menschen umschafft und erneuert. Glauben ist eine gewisse Zuversicht, die da fröhlich und lustig macht gegen Gott und alle Creaturen, die, wie ein guter Baum, gewisslich gute Früchte bringt, und die immer bereit ist, Jedermann zu dienen und allerlei zu leiden. Das Leben eines Christen ist trotz aller Übel, Sünde und Schuld geborgen in Gott. Weil diese Gewissheit LUTHER belebte, hat er auch die Freiheit eines Christen-

menschen erlebt. Diese Freiheit war ihm nicht eine leere Emancipation oder ein Freibrief, sondern Freiheit war ihm die Herrschaft über die Welt in der Gewissheit, dass, wenn Gott für uns ist, Niemand wider uns sein kann. Er hat das Recht des Individuums zunächst für sich selber erkämpft; die Freiheit des Gewissens hat er erlebt. Aber das freie Gewissen war ihm das innerlich gebundene, und das Recht des Individuums verstand er als die heilige Pflicht, es muthig auf Gott zu wagen und dem Nächsten selbständig und selbstlos in Liebe zu dienen.

Damit ist bereits gesagt, was ihm die Kirche war — die Gemeinschaft der Gläubigen, welche der h. Geist durch das Wort Gottes berufen hat, erleuchtet und heiligt, die fort und fort durchs Evangelium im rechten Glauben erbaut werden, auf die herrliche Zukunft der Kinder Gottes warten und unterdess einander in Liebe dienen, ein Jeder an seiner Stelle. Dieses Bekenntniss von der Kirche schloss eine gewaltige Reduction ein. Es ruht ganz und gar auf folgenden einfachen Grundgedanken: 1) dass der h. Geist durch das Wort Gottes die Kirche begründet, 2) dass dieses Wort die Predigt von der Offenbarung Gottes in Christo ist, sofern sie Glauben schafft, 3) dass die Kirche desshalb keinen anderen Spielraum hat als den des Glaubens, dass sie aber innerhalb desselben die Mutter ist, in deren Schoß man zum Glauben kommt, 4) dass, weil die Religion nur Glauben ist, nicht besondere Leistungen, auch nicht ein besonderes Gebiet, sei es nun der öffentliche Kultus oder eine ausgewählte Lebensführung, die Sphäre sein kann, in welcher die Kirche und die Einzelnen ihren Glauben bewähren, sondern dass der Christ in den natürlichen Ordnungen des Lebens seinen Glauben in dienender Nächstenliebe zu beweisen hat.

Mit diesen vier Sätzen trat Luther der alten Kirche gegenüber. Durch den ersten hat er das Wort Gottes nach dem reinen Verstand als das Fundament der Kirche aufgerichtet. Durch den zweiten hat er im Gegensatz zu allen Theologen, Asketen und Sectirern des Mittelalters und der alten Kirche das Evangelium im Evangelium wiederhergestellt und die »consolationes in Christo propositae« zur einzigen Norm erhoben. Durch den dritten hat er Begriff und Umfang der Kirche stark reducirt, aber die Kirche in den Glauben zurückgeführt. Durch den vierten endlich hat er den natürlichen Ordnungen in Ehe, Familie, Beruf und Staat ihr selbständiges Recht zurückgegeben; er hat sie von der Bevormundung der Kirche emancipirt, aber sie dem Geiste des Glaubens und der Liebe unterworfen. Damit hat er die mittelalterliche und altkirchliche Weltauffassung und Lebensordnung durchbrochen und das Ideal religiöser Vollkommenheit so umgestimmt,

wie kein Christ seit dem apostolischen Zeitalter. An die Stelle der Combination von mönchischer Weltflucht und kirchlicher Weltherrschaft setzte er dem Christen die grosse Aufgabe, seinen Glauben in den Ordnungen des natürlichen Lebens zu bewähren, in ihnen dem Nächsten selbstlos in Liebe zu dienen und sie zu heiligen. Das Recht der natürlichen Lebensordnung war für LUTHER keineswegs ein selbständiges Ideal — er war eschatologisch gestimmt und wartete auf den Tag, da die Welt vergehen wird mit ihrer Lust, ihrem Leid, ihren Teufeleien und ihren Ordnungen —, aber weil er den Glauben so gross und so souverän fasste, duldete er an und in der Religion nichts Fremdes. Darum lösten sich durch seine gewaltige Predigt alle die in sich verschlungenen Gebilde des Mittelalters. Er wollte die Welt nichts anderes lehren, als was es bedeute, einen Gott zu haben; aber indem er das wichtigste Gebiet in seiner Eigenthümlichkeit erkannte, kamen alle anderen, die Wissenschaft, die Familie, der Staat, die Liebespflege, der bürgerliche Beruf, zu ihrem Rechte. Indem er das, was bisher unter dem Schutt raffinirter und complicirter Ideale am wenigsten geachtet worden war — die demüthige und sichere Zuversicht auf Gottes väterliche Vorsehung und die Treue im Beruf — zur Hauptsache machte, führte er eine neue Zeit in der Weltgeschichte herauf.

Wer hier seinen Standort nimmt, wird sich schwerlich überzeugen lassen, dass LUTHER zu dem alten »gesunden« Dogma nur ein paar Lehren ergänzend hinzugefügt hat.

LUTHER's Theologie muss in engem Zusammenhang mit seiner oben entwickelten Grundanschauung behandelt werden. Er ist in der theologischen Terminologie von einer großartigen Unbefangenheit gewesen und hat die Lehrformen sehr frei benutzt. Die überkommenen theologischen Schemata hat er in der Regel so behandelt, dass er in jedem von ihnen, richtig verstanden, die ganze Lehre ausgedrückt fand. Dies lässt sich an der Gotteslehre (Gott außer Christus und in Christus), der Lehre von der Vorsehung (der 1. Artikel ist, richtig verstanden, das ganze Christenthum), der Christologie (»Christus ist nicht darumb Christus genennet, dass er zwei Naturen hat, sondern er trägt diesen herrlichen und tröstlichen Namen von dem Ampt und Werk, so er auf sich genommen hat; Christus ist der Spiegel des väterlichen Herzens Gottes«), der Lehre von der Sünde (Sünde ist »keinen Gott haben«), der Prädestination und dem unfreien Willen (das religiöse Erlebniss setzt sich nicht aus historischen und sacramentalen Acten, die Gott wirkt, und aus subjectiven Acten, die irgendwie Sache des Menschen sind, zusammen, sondern Gott wirkt allein Wollen und Vollbringen), dem Gesetz und Evangelium (Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit der Erlösung), der Buße (sie ist die Demuth des Glaubens, daher das ganze Leben eine fortgesetzte Buße), der Rechtfertigung erweisen. In allen diesen Lehrstücken hat LUTHER das Ganze dargestellt — die freie Gnade Gottes in Christo —, mit Vorliebe aber sich in dem

paulinischen Schema von der Rechtfertigung »propter Christum per fidem« heimisch gemacht. Die spitzen Formeln über die iustitia imputativa und die schulmäßige Trennung von Rechtfertigung und Heiligung (Glaube und Liebe) stammen nicht von ihm, auch nicht von dem MELANCHTHON der früheren Zeit; doch haben sie beide den Anstoß zu derselben gegeben. Überall war es ihm um die Heilsgewissheit des Glaubens zu thun. »Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.« In dieser Überzeugung gewann er die religiöse Selbständigkeit und Freiheit gegenüber Allem, was nicht von Gott ist; denn nur Selbständigkeit und Freiheit ist Leben. Die Gewissheit der Sündenvergebung in Christus wurde ihm die Summe der Religion. Auf sie hat er darum die Religion zurückgeführt. Aber die positive Seite der Sündenvergebung war ihm die Kindschaft, durch die der Christ ein selbständiges Wesen wird gegenüber der Welt, keines Dinges bedarf und weder unter der Knechtschaft von Geboten, noch in der Abhängigkeit von Menschen steht — ein Priester vor Gott und ein König über der Welt.

3. Die Kritik Luthers an der herrschenden kirchlichen Überlieferung und am Dogma.

Überall ist LUTHER bei seiner Kritik vom Centrum in die Peripherie gegangen, vom Glauben zur Institution, und hat nicht Lehren als solche getroffen, sondern Lehren, welche die rechte Praxis verdunkelten oder verdarben.

1) Er hat die herrschende Heilslehre als verderblich abgethan (Apol. IV init.): »adversarii, quum neque quid remissio peccatorum, neque quid fides, neque quid gratia neque quid iustitia sit, intelligant, misere contaminant locum de iustificatione et obscurant gloriam et beneficia Christi et eripiunt piis conscientiis propositas in Christo consolationes«), und zwar zeigte er seinen Gegnern, dass ihre Gotteslehre (sophistische Philosophie und Vernünfteln), Christologie (sie speculiren über die zwei Naturen und kennen die beneficia Christi nicht), ihre Lehre von der Wahrheit, Gerechtigkeit und Gnade Gottes (sie treffen nicht das »Tröstliche« und desshalb irren sie mit blinder Vernunft), von der Sünde und dem freien Willen (sie sind Pelagianer), von der Rechtfertigung und dem Glauben (sie wissen nicht, was es heisst, einen gnädigen Gott haben, verlassen sich auf Verdienste) und von den guten Werken falsch und seelenverführerisch ist. Mit diesem Nachweise traf LUTHER nicht nur die Scholastiker, sondern auch die Kirchenväter, ja selbst AUGUSTIN, also die ganze altkatholische Kirchenlehre.

2) LUTHER griff die altkatholischen (nicht nur mittelalterlichen) Ideale der Vollkommenheit und der Seligkeit an. Indem er die Vorstellung einer doppelten Sittlichkeit bis in ihre Wurzeln tilgte, setzte er an Stelle der mönchischen Vollkommenheit den sich der Sündenvergebung tröstenden Glauben, an Stelle des Begriffs von Seligkeit als

eines Genusses der geheiligten Sinne und der geheiligten Erkennnitss den Trost eines befriedeten Gewissens und die Gotteskindschaft.

3) LUTHER zertrümmerte die katholische Sacramentslehre, nicht nur die sieben Sacramente. Durch die drei Sätze: 1) die Sacramente dienen der Sündenvergebung und nichts anderem, 2) sacramenta non implentur dum fiunt, sed dum creduntur, 3) sie sind eine eigenthümliche Form des seligmachenden Wortes Gottes (der promissio dei) und haben desshalb ihre Kraft an dem geschichtlichen Christus — verwandelte er die sacramentalen Elemente in Sacramentalien und erkannte in ihnen nur ein wirkliches Sacrament an, nämlich das sündenvergebende Wort Gottes. Er wandte sich hier gegen AUGUSTIN nicht minder wie gegen die Scholastiker, und indem er den Christus praedicatus, die Sündenvergebung und den Glauben zur strengsten Einheit zusammenschloss, schloss er alles Übrige aus, das mystische Schwelgen, das dingliche Gut, das opus operatum, das Feilschen um die Effecte und die Dispositionen. Nicht als »Instrumente« der Gnade, die das zukünftige Leben geheimnissvoll im Menschen vorbereiten und durch eingegossene Liebe gute Werke ermöglichen, fasste er die Sacramente, sondern als verbum visibile, in welchem Gott selbst mit uns handelt und sich in Christus uns zu eigen giebt. Gott schafft durch das Wort im Sacrament den Glauben und Glaubenstrost, d. h. er schafft Sündenvergebung. An der Taufe und dem Abendmahl führte das LUTHER durch. Am schwersten aber hat er die katholische Kirche durch seine Kritik des Bußsacraments getroffen; denn 1) hat er, ohne confessio und satisfactio — richtig verstanden — ganz abzuthun, die souveräne Geltung der herzlichen Reue wiederhergestellt, 2) hat er diese Reue im Gegensatz zur attritio, die ihm ein teuflisches Werk war, im strengsten Sinn gefasst als Hass gegen die Sünde, entspringend aus der Einsicht in die Größe des Guts, welches man verscherzt: »an Dir allein habe ich gesündigt«, 3) hat er Stetigkeit der gläubigen Bußgesinnung gefordert und damit die vor dem Priester abgelegte Buße für einen Specialfall erklärt, 4) hat er die Nothwendigkeit der priesterlichen Mitwirkung abgethan, 5) hat er die ausschließliche Verbindung von contritio und absolutio gelehrt, die beide beschlossen sind in der fides, 6) hat er allen Unfug, der sich an das Sacrament angeschlossen, die Berechnungen über zeitliche und ewige Vortheile, Fegfeuer, Heiligenverdienste, verdienstliche Satisfactionen und Ablässe abgethan, indem er alles auf die ewige Schuld reducirte. So hat er den Baum der katholischen Kirche gefällt, indem er aus seinen Wurzeln einem neuen Triebe Licht und Luft gab.

4) LUTHER hat das ganze hierarchische und priesterliche Kirchensystem umgestürzt, der Kirche jede Jurisdictionsgewalt über die Anwendung der Schlüssel (d. h. des Worts) hinaus abgesprochen, die bischöfliche Succession für eine Fiction erklärt und jedem besonderen Priesterthum neben dem allgemeinen das Recht aufgekündigt. Indem er nur ein Amt der Verkündigung des Evangeliums bestehen ließ, hat er die katholische Kirche nicht nur der Päpste, sondern auch des Irenäus aufgelöst.

5) LUTHER hat die überlieferte Cultusordnung noch Form, Zweck, Inhalt und Bedeutung abgethan. Er wollte von einem specifischen Gottesdienst, besonderen Priestern und besonderen Opfern nichts mehr wissen. Die Opferidee hat er überhaupt, im Hinblick auf das einmalige Opfer Christi, zurückgeschoben. Der Gottesdienst ist nichts anderes als die Einheit der Gottesverehrung der Einzelnen nach Zeit und Raum. Wer ihm einen besonderen Werth beilegt, um auf Gott einzuwirken, der sündigt. Um Erbauung des Glaubens durch Verkündigung des göttlichen Worts und gemeinsames Lobopfer des Gebets handelt es sich allein. Der wahre Gottesdienst ist das christliche Leben im Vertrauen auf Gott, Buße und Glauben, Demuth und Treue im Beruf. Diesem Gottesdienst soll der öffentliche dienen. Auch hier hat er nicht nur die Kirche des MA., sondern auch die alte, zerschlagen.

6) LUTHER hat die formalen äusseren Autoritäten des Katholicismus vernichtet; den Unterschied von Sache und Autorität hat er aufgehoben. Weil ihm der gepredigte Christus (Gott in Christus, Wort Gottes) die Sache und die Autorität war, so warf er die formalen Autoritäten über den Haufen. Selbst vor dem Bibelbuchstaben machte er nicht Halt. Eben in der Zeit, in welcher er die absolute Autorität der Tradition, der Päpste und der Concilien bekämpfte, stellte er das, was Christum treibet, wider den klaren Buchstaben der Schrift und scheute sich nicht, von Irrthümern biblischer Schriftsteller in Glaubenssachen frischweg zu reden.

7) LUTHER hat seinen Gegnern die dogmatische Terminologie nur concedirt, soweit er sie nicht einfach abgethan hat. Er hatte das lebendigste Gefühl dafür, dass diese ganze Terminologie mindestens irreführend sei. Es lässt sich das nachweisen an seinen Ausstellungen 1) betreffs des Vielerlei der Begriffe iustificatio, sanctificatio, vivificatio, regeneratio etc., 2) in Bezug auf den Begriff satisfactio, 3) ecclesia, 4) sacramenta, 5) homousion, 6) trinitas und unitas. Die Terminologien der Scholastiker hat er in der Regel für falsch, die der altkatholischen Theologen für unnütz und kalt erklärt. Am wichtigsten aber war, dass er in

der Gotteslehre und Christologie zwischen dem »für uns« und »für sich« unterschied, damit scharf bezeichnend, was wirklich Glaubenslehre ist und was Sache der speculirenden Vernunft oder im besten Fall unergründliches Geheimniss des Glaubens.

LUTHER hat das alte dogmatische Christenthum abgethan und eine neue evangelische Auffassung an die Stelle gesetzt. Die Reformation ist wirklich ein Ausgang der Dogmengeschichte: das lehrt diese Übersicht klar und deutlich. Was AUGUSTIN begonnen, aber nicht zu bewirken vermocht hat, hat LUTHER durchgeführt: er hat den evangelischen Glauben an Stelle des Dogmas aufgerichtet, indem er den Dualismus von dogmatischem Christenthum und praktisch-christlicher Selbstbeurtheilung und Lebensführung aufgehoben und den christlichen Glauben aus der Umarmung der antiken Philosophie, des Welterkennens, der heidnischen Ceremonien und der klugen Moral befreit hat. Der Glaubenslehre, aber der reinen, hat er ihr souveränes Recht in der Kirche wieder zurückgegeben — zum Schrecken aller Humanisten, Kirchenmänner, Franciskaner und Aufklärer. Die wahre Theologie soll die entscheidende Macht in der Kirche sein.

Aber welch' eine Aufgabe! erschien es doch fast wie ein Widerspruch: die Bedeutung des Glaubens als Inhalt der Offenbarung in den Mittelpunkt zu rücken gegenüber allem Vernünfteln und Thun und so das zurückgedrängte theoretische Element hervorzuholen, und doch andererseits nicht jenen Glauben einfach hinzunehmen, den die Vergangenheit gebildet hatte, ihn vielmehr in der Gestalt zu zeigen, in der er Leben ist und Leben schafft, Praxis ist, aber Praxis der Religion. Aus der Grösse dieses Problems erklärt sich auch der Rückstand jener Elemente in LUTHER's Theologie, der dieselbe verwirrt hat und das Urtheil, die Reformation sei der Ausgang der Dogmengeschichte, erschüttern musste.

4. Die von Luther neben und in seinem Christenthum festgehaltenen katholischen Elemente.

Wie viel oder wie wenig LUTHER hier festgehalten hat — es gehört wohl zum »ganzen LUTHER«, aber nicht zum »ganzen Christenthum« LUTHER's. Wie vermochte LUTHER katholische Elemente festzuhalten, und welche hat er conservirt? Von diesen beiden Fragen, die es zu beantworten gilt, ist die erste bereits oben (S. 124) z. Th. beantwortet worden; es bedarf hier nur einer Ergänzung.

1) LUTHER trat für den Glauben ein im Gegensatz zu jeglichem

Werk, für die doctrina evangelii im Gegensatz zu gerecht machenden Leistungen und Processen. Daher stand er in Gefahr, jegliche Ausprägung des Glaubens sich anzueignen oder doch gelten zu lassen, wenn sie nur frei erschien von Gesetz und Leistung. Dieser Gefahr ist er verfallen. Demgemäß trübte sich auch sein Kirchenbegriff. Er wurde so zweideutig wie der Begriff der doctrina evangelii (Gemeinschaft des Glaubens, Gemeinschaft der reinen Lehre). — 2) LUTHER glaubte in der Regel nur gegen Irrlehren und Missbräuche der mittelalterlichen Kirche zu kämpfen, und da er allen Schaden vom Papst ableitete, so hatte er ein zu günstiges Vorurtheil für die vorpäpstliche alte Kirche. — 3) LUTHER kannte die altkatholische Kirche wenig und legte ihren Entscheidungen in unklarer Weise doch eine gewisse Autorität bei. — 4) LUTHER rechnete sich und sein Unternehmen stets in die eine katholische Kirche ein, behauptete, dass diese Kirche ihm den Rechtstitel zu seiner Reformation gebe, und hatte desshalb ein lebhaftes Interesse, die Continuität des Glaubens in ihr nachzuweisen. Dieser Nachweis schien am sichersten an den alten Glaubensformeln geliefert werden zu können. — 5) LUTHER war kein Systematiker, sondern schaltete wie ein Kind im Hause der Kirche; nach der Helligkeit eines geordneten Lehrgebäudes hatte er keine Sehnsucht; aber so wurde seine Kraft auch seine Schwäche. — 6) LUTHER hat in jedem Schema der überlieferten Lehre sein ganzes Christenthum zum Ausdruck zu bringen vermocht und sich desshalb bei den alten Formeln beruhigt. — 7) LUTHER ist in concreto — nicht der Absicht nach — ein mittelalterlicher Exeget gewesen; er fand daher viele überlieferte Lehren in der Schrift, obgleich sie nicht darin standen. In Bezug auf die Geschichte hatte er wohl intuitive richtige Erkenntnisse, aber keine methodisch gewonnenen. — 8) Seine Einsicht in das Wesen des Wortes Gottes hat den Biblicismus doch nicht ganz ausgetilgt, vielmehr kehrte derselbe nach 1523 immer stärker zurück. Das »es steht geschrieben« blieb ihm eine Macht. — 9) Auch in Bezug auf die Sacramente blieb ihm eine superstitio nach als »Gnadenmittel« (statt als die eine Gnade) und hat die schwersten Folgen für seine Lehrbildung gehabt. — 10) Reste nominalistischer Scholastik hat er nicht auszutilgen vermocht, und sie wirkten auf die Ausprägung der Gottes-, Prädestinations- und Sacramentslehre ein. — 11) Nachdem er in den Kampf mit den Schwärmern gerathen war, hat er ein Misstrauen gegen die Vernunft gewonnen, welches über das Misstrauen wider dieselbe als Stütze der Selbstgerechtigkeit weit hinausging. Er hat sich wirklich in kühnem Trotz wider die Vernunft verhärtet und ist an wichtigen Punkten der bedenklichen katho-

lischen Stimmung verfallen, die in der Paradoxie und dem Absurden die göttliche Weisheit erkennt, der man sich zu unterwerfen hat. Speciell die hochmüthige Verwerfung der »Schwärmer«, die auf nicht wenigen Punkten richtige Einsicht besassen, und die Abneigung, mit der weltlichen Bildung fortzuschreiten, haben der Reformation die schwersten Wunden geschlagen.

Die Folge dieser Haltung ist gewesen, dass, sofern LUTHER seinen Anhängern eine Dogmatik hinterlassen hat, diese sich als ein höchst verwirrtes, ungenügendes Gebilde darstellt: nicht als ein Neubau, sondern als eine Modification des Überlieferten. Somit ist (nach Abschnitt 3) klar, dass LUTHER hier kein Endgiltiges gesetzt, sondern nur einen der Reform nach den eigenen Principien LUTHERS bedürftigen Anfang gemacht hat. Folgendes sind die schwersten Verwirrungen und Probleme in seiner Erbschaft:

1) Die Verwirrung von Evangelium und doctrina evangelii. LUTHER hat freilich nie aufgehört, die articuli fidei als mannigfaltige Zeugnisse dessen zu betrachten, worauf es im Christenglauben allein ankommt; aber daneben hat er ihnen doch auch einen selbständigen Werth gegeben. Demgemäß wurde der den Glauben belastende Intellectualismus der Scholastik nicht ausgerottet, vielmehr wurde er unter dem Titel der reinen Lehre bald eine furchtbare Macht und die Kirche demgemäß Theologen- und Pastorenkirche (vgl. die Geschichte des Beichtstuhls im Lutherthum). Die Folge war, dass sich als Gegengewicht gegen die veräußerlichte Lehre (besonders von der Rechtfertigung) die katholische Mystik wieder einschlich und das evangelische Lebensideal sich verdunkelte (s. RITSCHL, Gesch. des Pietismus 3 Bde). So ist der Zukunft statt einer klaren und eindeutigen Anweisung in Bezug auf Glaube, Lehre und Kirche vielmehr ein Problem gestellt worden, nämlich die »Lehre« in echt lutherischem Sinn hochzuhalten, sie aber von Allem zu befreien, was nicht anders angeeignet werden kann als durch das Mittel geistiger Unterwerfung, und die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens auszuprägen, ohne ihr den Charakter einer theologischen Schule zu geben.

2) Die Verwirrung von evangelischem Glauben und altem Dogma. Indem LUTHER seinen neuen Heilsglauben in den Formen des alten Dogmas aussprach, vermochte er es nicht zu hindern, dass dieses sein altes Recht und seine alten Ziele behauptete, ja er selbst hat — namentlich von der Abendmahlslehre her — in dem ursprünglichen Schema der Christologie weitergedacht. Indem er aber den neuen Wein in die alten Schläuche goss, entstand eine Speculation über die Ubiquität des Leibes Christi, die sich auf den höchsten Höhen

scholastischen Widersinns bewegte. Die traurige Folge war, dass das Lutherthum gleichsam als nota ecclesiae die ausgeführteste scholastische Doctrin erhielt, die je eine Kirche erhalten hat. Dies Ergebniss ist nicht auffallend; denn wie kann man ohne Widersinn den Glaubensgedanken, der Mensch Jesus Christus ist die Offenbarung Gottes selbst, sofern Gott in ihm uns sein väterliches Herz zu erkennen gegeben und aufgethan hat, in das Schema der Zwei-Naturenlehre spannen? Eben weil erst LUTHER wirklich Ernst gemacht hat mit dem Glauben an den Gottmenschen (Einheit von Gott und Mensch in Christus), musste die μετάβασις zur Speculation über die »Naturen« die kläglichsten Folgen haben. Dasselbe kann man auch an der Reception der augustinischen Lehre vom Urstand und der Erbsünde nachweisen. Auch hier konnte LUTHER die Paradoxien und das Absurde nur steigern, indem er in diesen Formen seine evangelische Überzeugung, dass alle Sünde Gottlosigkeit und Schuld ist, auszudrücken versuchte. Überall zeigt es sich, dass der evangelische Glaube, projicirt in jene dogmatischen Vernunftschemata, welche die Griechen, AUGUSTIN und die Scholastiker geschaffen haben, zu bizarren Formeln führt, ja jene Schemata erst vollends unvernünftig macht. Also hat die Reformation der Folgezeit, die Aufgabe gesetzt, jene Gott-Welt-Philosophie abzuthun und an ihre Stelle den einfachen Ausdruck des Glaubens, die richtige Selbstbeurtheilung im Lichte des Evangeliums und die wahrhafte Deutung der Geschichte zu setzen.

3) Verwirrung zwischen Wort Gottes und h. Schrift. LUTHER hat, wie bereits bemerkt, das Schwanken zwischen einer qualitativen und buchstäblichen Schätzung der h. Schrift nie überwunden, und der Streit um das Abendmahl verfestigte ihn in letzterer. Er hat die Knechtschaft des Buchstabens doch nicht gebrochen. So geschah es, dass seine Kirche zur strengsten Inspirationslehre kam, während sie andererseits doch nie ganz vergaß, dass der Inhalt des Evangeliums nicht alles das ist, was zwischen den Deckeln des Bibelbuchs steht, sondern die Verkündigung der freien Gnade Gottes in Christo. Auch hier ist also der Kirche der Reformation die Aufgabe geblieben, mit dem Christenthum LUTHER's wider den »ganzen« LUTHER Ernst zu machen.

4) Die Verwirrung zwischen Gnade und Gnadenmitteln (Sacramenten). Die feste und ausschließliche Betrachtung, in welche LUTHER Gott, Christus, h. Geist, Wort Gottes, Glaube, Sündenvergebung und Rechtfertigung (Gnade) gesetzt hat, ist sein höchstes Verdienst, vor allem die Erkenntniss von dem untrennbaren Zusammenhang des Geistes und des Worts. Aber durch eine scheinbar leichte Verschiebung ist er doch zu sehr bedenklichen Sätzen gekommen, in-

dem er das, was vom Wort (Christus, die Predigt des Evangeliums) gilt, auf den Begriff »vocale verbum et sacramenta« schlechthin übertrug. Mit Recht stritt er dafür, dass Christus selbst im Wort handle und dass nicht ein Nebeneinander von Wort und Geist, Zeichen und Sache, anzunehmen sei. Allein nicht nur durch die Ausscheidung bestimmter Handlungen als »Gnadenmittel« trat er in die verlassenen engen Kreise des MA. zurück — der Christ lebt, wie er selbst am besten wusste, nicht von Gnadenmitteln, er lebt durch den persönlichen Zusammenschluss mit Gott, den er in Christus ergreift —, sondern in noch höherem Maße durch das Unternehmen, A) die Kindertaufe als Gnadenmittel im strengen Sinn zu rechtfertigen, B) die Buße doch auch als das Gnadenmittel der Initiation zu fassen, C) die reale Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl als das wesentlichste Stück dieses Sacraments zu behaupten.

Ad A) Stehen Sündenvergebung (Gnade) und Glaube in einem untrennbaren Zusammenhang, so ist die Kindertaufe kein Sacrament im strengen Sinn (»absente fide baptismus nudum et inefficax signum tantummodo permanet«, sagt LUTHER selbst im großen Katech.). Um diesem Schluss zu entgehen, hat LUTHER Ausflüchte gebraucht, die einen Rückfall in den Katholicismus bedeuteten (fides implicita, stellvertretender Glaube). Die schlimmste war, dass er den Anlass gab — um die Kindertaufe als vollendetes Sacrament fassen zu können —, Wiedergeburt und Rechtfertigung zu spalten (objectiv und subjectiv). Freilich wurde so die Kindertaufe zum Sacrament der Rechtfertigung (nicht der Wiedergeburt); die bedenklichsten Confusionen traten ein, und das herrlichste Kleinod des evangelischen Christenthums, die Rechtfertigung, wurde veräußerlicht und drohte ein dogmatischer locus neben anderen zu werden und seine praktische Bedeutung zu verlieren.

Ad B) Glaube und wahre Buße sind nach LUTHER eins, so jedoch, dass der Glaube das Prius ist: sofern der Christ stetig im Glauben leben soll, soll er stetig in der Buße leben; einzelne Bußacte haben keinen Werth, und ohne rechten Glauben giebt es überhaupt keine rechte Buße. So hat LUTHER vom Standpunkt des gläubigen Christen aus gepredigt. Die Gefahr, dass diese Lehre zur sittlichen Laxheit führt, ist ebenso deutlich wie das Andere, dass man mit ihr keinen Türken, Juden und groben Sünder bekehren kann. Erst MELANCHTHON, dann LUTHER selbst, hat dies gefühlt. Aber statt zwischen pädagogischen Missionsgrundsätzen und dem Glaubensausdruck zu unterscheiden, haben sie — indem zugleich das katholische Bußsacrament bei ihnen nachwirkte — jene in diesen übergeführt, demgemäß

eine vor dem Glauben eintretende Buße gefordert, die sich von der attritio nicht mehr sicher unterschied, und nun das Bußsacrament (ohne obligatorische Ohrenbeichte und Satisfactionen) als Act der forensischen Rechtfertigung eintreten lassen. Zwar hat LUTHER daneben stets seine alte richtige Anschauung festgehalten; aber die einmal zugelassene Auffassung entwickelte sich mit erschreckender Schnelligkeit weiter und schuf eine Praxis, die schlimmer, weil laxer, war als der römische Beichtstuhl (s. die Reaction des Pietismus). In ihr veräußerlichte sich der Begriff des Glaubens bis zum bloßen Kirchengehen; ziemlich unverhüllt trat wieder die alte Annahme der Wirksamkeit der Gnadenmittel ex opere operato hervor, und die Rechtfertigung des Sünders schrumpfte zusammen zu einem äußerlichen forensischen Act, einem die Gewissen einschläfernden Begnadigungsurtheil Gottes, welches unfehlbar eintritt, wenn der Pfarrherr den Sünder in foro absolvirt. Um dem Leichtsinn zu steuern, hatte man der katholischen Auffassung die Hinterthür geöffnet, und der Leichtsinn wurde nun erst groß! Der Gedanke aber, dass die Rechtfertigung die Sphäre und die Erbauung des Christenmenschen ist, verdunkelte sich hoffnungslos; sie galt nur noch als die iustificatio impii. Also musste sich der pius nach neuen Erbauungsmitteln umsehen, war doch seine Rechtfertigung nur ein (sich wiederholender) »objectiver« Initiationsact. Hier liegt noch heute der Grundschaden!

Ad C) Unzählige Male hat LUTHER bekannt, dass man im Wort und Sacrament nur nach der Versicherung der Sündenvergebung suchen dürfe, und mit »grimmiger Verachtung« alles abgewiesen, was man sonst ans Sacrament gehängt hatte. Er hat diese Überzeugung auch nie aufgegeben, die die Frage nach dem Leibe Christi im Abendmahl als eine theologische überhaupt nicht aufkommen lässt. Aber als er sah, dass erst KARLSTADT, dann ZWINGLI u. A. Zeichen und Sache auseinanderfallen ließen und die Gewissheit der Sündenvergebung im Sacrament gefährdeten, suchte er, zugleich von mittelalterlicher Überlieferung bestimmt, diese dadurch sicher zu stellen, dass er auf die Realpräsenz im Sacrament zurückgriff und diese mit steigender Heftigkeit und vollendetem Starrsinn so vertheidigte, als handle es sich um Sein oder Nicht-sein der Sündenvergebung selbst. Nur dann kann man LUTHER's Haltung in dem Streite verstehen, wenn man dieses quid pro quo erkennt und wenn man ferner würdigt, dass LUTHER instinctiv nach einem Mittel suchte, um Geister los zu werden, die sich an ihn herandrängten und denen er in richtiger Selbstschätzung — im Interesse seiner evangelischen Erkenntniss und seiner Haltung als Reformator — die Hand nicht zu bieten